ПАМЯТНИКИ
РЕЛИГИОЗНО - ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ НОВОГО
ВРЕМЕНИ



ЛЕВ ПЛАТОНОВИЧ

КАРСАВИН

МАЛЫЕ СОЧИНЕНИЯ

серия
ПАМЯТНИКИ
РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ
НОВОГО ВРЕМЕНИ

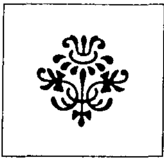


Лев Платонович
КАРСАВИН

МАЛЫЕ СОЧИНЕНИЯ

Санкт-Петербург
1994

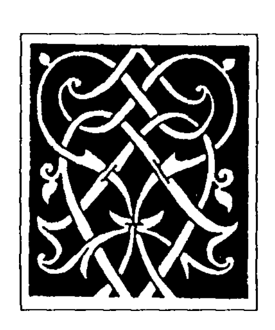
ПАМЯТНИКИ
РЕЛИГИОЗНО - ФИЛОСОФСКОЙ
МЫСЛИ НОВОГО
ВРЕМЕНИ



РУССКАЯ
РЕЛИГИОЗНАЯ
ФИЛОСОФИЯ

ЛЕВ ПЛАТОНОВИЧ

КАРСАВИН



МАЛЫЕ СОЧИНЕНИЯ

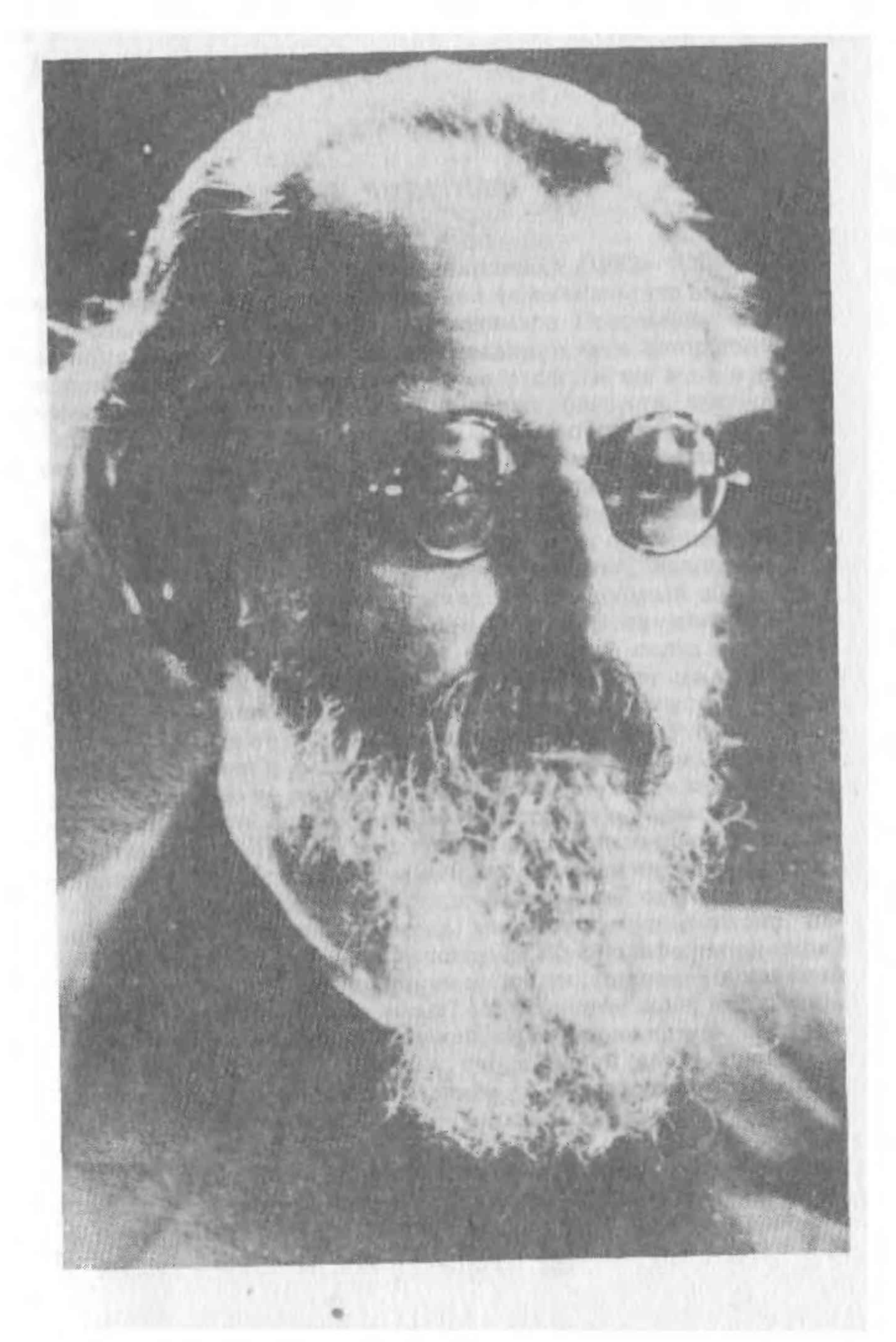
АО «АЛЕТЕЙЯ»
С-ПЕТЕРБУРГ
1994

Составление, научная подготовка и комментарий С.С. Хоружего

Книга издана при участии и содействии Комиссии по творческому наследию Л.П. Карсавина

Книга выпущена при участии ЧАИ «Олимп»
менеджмент А.А. Литвинов, производство А.А. Игнатенко

ISBN 5-85233-009-4



К ЧИТАТЕЛЮ

Творчество Льва Платоновича Карсавина (1882—1952) органически входит в традицию христианской философии, что была начата в России трудами Хомякова и Владимира Соловьева. Карсавин словно связует концы и начала этой традиции: он — автор последней философской системы, созданной в ее русле, и он же — в тесной близости с ее родоначальником Хомяковым, близости, включившей в себя глубокое духовное влияние, сходство стиля, характера и даже, может быть, дальнее родство. Как многие фигуры той краткой и удивительной эпохи, что названа Серебряным Веком, Карсавин обладал блеском и широтой дарований. Он начал свой путь как историк-медиевист, сразу выделившись яркими, опередившими свое время работами, где с помощью новых понятий, нового подхода воссоздавались средневековое видение мира и цельный облик средневекового человека. Вслед за тем, однако, грянувшие события русской революции — равно как и философский склад его ума — уводят его мысль к иным и более общим темам. Круг его творчества ширится необычайно. Помимо прежних тем католичества и Средневековья, он пишет о смысле революции и судьбах России, Французской революции и Жозефе де Местре, о Достоевском, о гностических учениях эпохи раннего христианства... — а также исподволь начинает развивать идеи собственной философии истории и религиозной метафизики. Причем, все эти писания удивительно различны по стилю и жанру. Здесь встретились строгий академизм, где каскады цитат и ссылок, вольные рассуждения, полные спорных идей и парадоксов, язвительная полемика, мистика и мистификации, набожная проповедь и любовная исповедь. Такая полифония приводит в замешательство; гадаешь, за каким же из этих голосов — подлинный и главный Карсавин. Или за всеми? Но бесспорно одно, что здесь — сложная творческая личность, тонкая, своенравная натура, соединяющая искреннюю веру, глубину, философский дар — с какою-то барочностью, с прихотливым изломом, с пристрастием к вызову, парадоксу, усложненным ходам мысли, порою граничащим с софистикой.

Все эти черты различимы и в зрелом творчестве, после изгнания из России, которому подвергли его большевики осенью 1922 г., вместе с большой группой философов, деятелей науки и культуры.

Карсавин прожил наполненную жизнь, жизнь христианина и философа, не уходящего от ответа на все трудные вопросы, что задает мысли и совести наш век. В тридцатые годы, живя в Литве и профессорствуя в Каунасском университете, он создает на литовском языке капитальный курс истории европейской культуры, где на первом плане — история мысли. В годы сороковые, отказавшись уйти на Запад, он оказывается в СССР и, проявляя смелую непокорность сталинской идеологии, с неизбежностью попадает в концлагерь. Арестованный в июле 1949 г., он направляется после следствия и суда в приполярный лагерь Абезь, один из обширной системы воркутинских лагерей. Здесь проходят два последних года его жизни. Больной туберкулезом, он близится к смерти, до последних дней продолжая свои труды по философии и богословию, ведя философские и духовные беседы с собратьями-заключенными. Скончавшись в июле 1952 г., он стал одним из великого сонма новомучеников, который сейчас начинает чтить Россия.

Сказано: железо железом заостряется, а человек — человеком. Мысль Карсавина — не из тех учений, за которыми, безраздельно им доверяясь, следуешь до конца. Но, ставя глубокие вопросы, давая язык для их обсуждения — и в то же время побуждая к несогласию, спору — она как нельзя лучше будит нашу мысль, толкает ее к живой собственной работе. А это и есть ведь — Сократов труд.

С. Хоружий

МИСТИКА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ В РЕЛИГИОЗНОСТИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Можно ли изучать мистику, с пониманием говорить о «благах, их же око не виде и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша»? Ведь сами мистики утверждают невыразимость, «несказанность» своих переживаний, хотя и пытаются их описывать и делать понятными другим. Еще сравнительно легко ограничить область мистики, как восприятие того, что лежит за пределами обыденного, позитивного нашего опыта и что доступно лишь внутреннему оку, озаренному мерцанием божественного света. Но качественные особенности мистического переживания, переведенные на наш позитивный язык, кажутся совершенно непонятными. Тем не менее это не так. — Человеческая психика так гибка, так богата скрытыми возможностями, что ей доступно переживаемое другими. Вчитываясь в слова мистиков, мы понимаем растворение души в Боге, исчезновение ее в несказанном, сопереживаем, как погружается она в абсолютное бытие, подобно тому, «как капля воды погружается в море, как луч солнца утопает в общей массе света». Нам понятно затихание, замирание жизни в мистическом экстазе. «Колесо еще продолжает вращаться, хотя данный ему толчок уже прекратился». Так и душа, сосредоточившись в себе, уйдя в себя или взлетев к источнику света, еще сознает себя как бы по инерции, уже готовой погрузиться в вечный блаженный покой. И, теряя сознание себя, она все живее ощущает в себе «тихого Бога, утишающего все», приобщается мирам иным, сознает единство мира. Душа, тщетно искавшая в мире Бога и горестно восклицавшая: «Его здесь нет! Его нет!», в мистическом экстазе, ликуя, утверждает: «Он здесь!» Она испытывает упоение восторга и пыл любви, мучительное наслаждение, безмерное блаженство.

Несомненно, эмоциональная сторона мистического акта, как и объекты его, видоизменяется в зависимости от эпохи, культурной среды, традиции и индивидуальности. Но существо его уловимо, как тожественное, везде, во всех известных нам случаях. Мы, люди простые и сомневающиеся, не сознаем абсолютной истинности со-

держания мистического акта; мерцание божественного света кажется нам объектированным состоянием психики, а мистик — легковерным искателем, поверившим в свои иллюзии. Но, несмотря на это, мы понимаем, что мистический акт может для мистика быть — или казаться — чистым источником абсолютного знания.

Умудренные классическими описаниями мистического акта, мы находим его признаки там, где автор об этом не заявляет. Если в своем «Уставе» св. Франциск начинает, обращаясь к Богу, осыпать Его в беспорядке эпитетами «сладчайший», «тихий», «возлюбленный» и т. д., без нужды повторять их и выражать свое религиозное настроение, в ничего, казалось бы, не означающих словах, мы улавливаем за бессвязною речью святого начатки мистического подъема, чувствуем слезы и радостное биение близкого экстаза. Не надо даже перечитывать молитвы святого, чтобы натолкнуться на мистическое. Мистические моменты распространены более, чем кажется с первого взгляда, хотя распространенность их должна уже следовать из самого факта их «понятности». Молитвенное настроение — ничто иное, как слабая степень мистического экстаза. Страх перед чем-то неясным и неведомым, охватывающий нас в ночной тьме — тоже ощущение потустороннего, хотя и сопровождающееся некоторыми специфическими эмоциями. Мистична вера в магическую силу отдельных объектов, в таинственную исцеляющую мощь реликвии или в дурной глаз. Мистика материализуется, конкретизируется, связывается с предметами внешнего мира: отсюда космический символизм вещих снов вырождается в вульгарную мистику. И обратно — вульгарная мистика может развиться в чистую. Мистические экстазы величайших мистиков и вульгарнейшие моменты самой вульгарной мистики — только два полюса бесконечно богатого мира мистических ощущений, а самый этот мир — трудно выделимая составная часть религиозности вообще.

Мистика мыслима вне связи с историческою церковью. В ней есть моменты, освобождающие от уз церкви. Нужна ли познающему абсолютную истину мистику традиция, нужен ли ему внешний спасающий институт, каковым является церковь, когда он сам спасается в общении с Божеством? Но мистика средневековая живет внутри религиозности эпохи, прихотливо переплетаясь и спаиваясь с другими ее элементами в органическое, неразделимое целое. Центр средневековой религиозности лежит в церкви; из церкви вытекают наиболее крупные религиозные движения средних веков. Одной из отличительнейших черт XII—XIII веков является искание истинной церкви, в виде ли стремления к реформе католической церкви, в виде ли попыток создать свою. Какую же роль в этом великом процессе играла мистика, по-видимому располагающая к обособлению от церкви, но в то же время с нею связанная?

Значительною своею частью, если не большею, вульгарная мистика была связана с церковью и ее культом. В случаях стихийных бедствий — засухи или града — миряне прибегали к магической помощи служителей алтаря; устраивались торжественные процессии, «стояния», «метания», выносили отгоняющие грозовую тучу святые дары, кропили святою водою поля, звонили в колокола, «разбивающие молнии». Служили особые мессы для предотвращения тех или иных несчастий; молитва, вместе с приношением святых даров, разрывала тяжелые оковы далеких пленников. Томящаяся в муках роженица ждала облегчения от молитвы священника. Беса болезни изгоняли ваннами из святой воды. Сакраментальные молитвы и заклинания священников применялись во всех случаях жизни. Верили, что святой человек обладает какою-то особенною силою, ниспосылаемою Богом, силою почти равняющею его со священником. Прикосновение к телу, к одежде святого, к его могиле или мощам обладало чудодейственным влиянием, точно духовная, нематериальная сила внедрялась в материальные объекты, точно ее можно было брать руками, делить и уносить с собою. Тело Христово — гостию — миряне бережно несли домой, хранили его и с его помощью оборонялись от бесчисленных демонов. Весь культ, со всеми его молитвами и обрядами, был насквозь проникнут мистическими моментами, и везде — в храме или вне его — человек соприкасался мирам иным, получал помощь от них или защищался от бесов, «сил воздушных» — potestates aereae. Даже морально очищающая деятельность церкви завершалась мистическим по характеру своему актом отпущения грехов священником, таинственно действующей через него очищающей и освящающей силой Бога.

Более чистая, более духовная мистика расцветала в тиши монастырей и «пустынь». Уже Бенедикт Нурсийский предписывал своим ученикам молчание и говорил о молитве, как о вдохновении божественной благодатью. Покой и безмолвие — вечные монашеские идеалы. Созерцание — contemplatio — издавна становится в ряду добродетелей воина божьего. И сосредоточение души в самой себе, вместе с постоянным размышлением о Боге и о религиозной судьбе человечества, приводило к эсхатологии, взращивало мистику. Напряженно вглядывались монахи в образы страдающего Христа и Богоматери или вслушивались в приближающийся лёт «саранчи неведомого вида, подобной коням, вооруженным к бою, с головою, покрытой шеломом, с хвостом, заостренным в жало скорпиона. Шум крылий ее подобен голосу вод, зубы — зубам льва... Она несет ангела пропасти». Близится Страшный Суд; певень уже пропел два раза, и в церкви статуя Св. Девы закрыла свое лицо покрывалом, потрясенная видом наступающей гибели человечества.

В XII-м веке в еремиториях и монастырях, особенно в цистерцианских, пышно расцвели мистические настроения, и благоухание их распространилось далеко за пределы монастырей. Современница Бернарда Клервосского, Гильдегарда (род. в 1104 г.) проводила свою жизнь в постоянных экстазах. Елизавета из Шенау, укрывшееся в монастыре дитя бедных родителей — экстатичка. Она тоскует и мучается, стремясь к «светлой звезде моря», Марии — и вдруг ее муки сменяются покоем и несказанным наслаждением. Все внутри ее озаряется каким-то неземным светом, и ликуя, она восклицает: «Благословенна Ты, царица сострадания, сладость жизни и надежда наша, благословенна Ты! К Тебе взываем мы, грешные дщери Евы. О Тебе тоскуем со вздохами и плачем в этой долине слез. Обратись к нам, поддержка наша, обрати к нам полный сострадания взор свой, покажи нам Иисуса, благословенный плод чрева твоего, о кроткая, о благая, о сладостная Мария!» «Не знаю, что со мною, — умирая, говорит Елизавета, — свет, который я всегда вижу на небе, разделяется». И все это — не отдельные явления.

Прирейнские страны — колыбель мистики. Нидерланды в XIII в. охвачены мистическим настроением, и многочисленны в них «толпы святых дев». «Иные, принимая тот хлеб, что нисходит с неба, воспринимали не только питание в сердце своем, но и в устах утешение, сладчайшее меда и сотов... Иные же с такою тоскою стремились к благоуханию великого таинства, что не могли обойтись без него, не имея утешения и покоя, но страдая и болезнуя, когда не питались часто сладостью этой душевной пищи. Многие из них молчали по целым дням и теряли сознание внешнего мира. Им казалось, что душа их находится в теле, как в пустом сосуде, и изнемогали они в жажде жгучих ласк Небесного Жениха».

Как видно из приведенных фактов, мистическое движение XII—XIII веков в значительной степени развивается на почве культа и традиционной религиозности. Но в нем легко усмотреть моменты, ведущие прочь от нее и обедняющие культ. Всю свою надежду мистик возлагает на Бога. «Общайся со Христом, — говорит Гильдегарда, — у Него ищи всяческого блага, Ему открывай все дела твои, и Он дарует тебе спасение». Но если этого достаточно, зачем тогда нужен культ, для чего таинство причащения или даже таинство исповеди? Вполне последовательно св. Метхильда, «душа которой наслаждалась созерцанием божественных тайн и утопала в Божестве, как рыба в воде», верила, что она так же соединена с Богом, как святые на небе. Она не нуждалась в замаливании своих грехов и в добрых делах. Огонь мистического экстаза охватил ее. Пепел спал, и предстала она пред Женихом чистою и сияющей, как вышедшее из огня золото. Сам Христос исполнил за нее добрые дела. Поэтому Метхильда готова была умереть и без исповеди:

нужно ли каяться святой, нужно-ли чистить сияющее золото? «Совершеннолетние невесты Христовы хотят прямо, без посредников, идти к любви своей», погрузиться в вечный кладезь Божества, откуда истекли оне, а вместе с ними и все вещи».

Высочайшие ступени мистики соединяются с философским творчеством, идя рядом со схоластикой и неразрывно переплетаясь и сливаясь с нею, потому что нет противоречия между схоластикой и мистикой, и сам «рационалист» Абеляр говорил о непостигаемости Бога разумом. В среде самой схоластики никогда не умирало своеобразное и мистическое новоплатоновское течение. Дионисий Ареопагит и «удивительным образом прояснивший темнейшие учения Дионисия» Максим Исповедник считались на Западе величайшими авторитетами. Их мысли повторял и претворял своим философским гением величайший ученый каролингского Ренессанса Иоанн Скот Эригена, а в XII веке знали и читали сочинения Эригены. В XII веке город многим казался темницей; философы часто «обретали рай в пустыне и жили там трудом рук своих или питали ум свой сладостью созерцательной жизни, пили устами сердца своего от источника жизни». Знаменитый учитель философии Гильом из Шампо покинул шумный Париж и удалился в окруженную темным лесом, расположенную на левом берегу Сены «Старую келью», видевшую много святых анахоретов. И здесь, около капеллы св. Виктора, вокруг Гильома образовалась целая мистическая школа, «Факел Господень, поставленный на подсвечнике... От начал своих украшена она учителями парижскими, блиставшими в ней, как сияющие звезды и драгоценные камни». Сам Гильом, Гюг — «второй Августин», Ришар и Вальтер последовательно руководили этою школой. К ним близок менее ученый, но более глубокий и страстный в своих мистических порывах Бернард Клервосский. Они стремятся познать Бога в отношении Его к человеку, и исходный пункт их философских стремлений и мистического умозрения — не столько интеллектуально-богословский, сколько религиозно-антропологический, хотя и первый, сливаясь со вторым и наростая на нем, играет видную роль, часто руководя новыми схоластами-мистиками. Человеческий разум, — утверждают они, — бессилен понять Бога; познание путем чувства и рассудка создает только мнение (opinio), несовершенное, медленно ведущее к Богу и все же не доводящее до Него знание. Достоверное и относительно полное знание достижимо только в умозрении, в спекуляции, в мистическом экстазе. Лжепроведники и псевдо-философы тщетно пытались построить ковчег мудрости. «Начали философы рубить деревья, обтесывать их и созидать свои ковчеги мудрости. Но что вышло из этого? Где секты академиков, стоиков, перипатетиков? Все они погибли, и учения мудрых мужей не пережили своих авторов. Так отвергается чрез-

мерное доверие к слабому человеческому уму и утверждается тем самым новый метод познания, единственный, прямо ведущий к истине. Три глаза у человека: плотский, умственный и созерцательный. Первый открыт, второй мутен, третий закрыт и слеп. А между тем его нужно открыть и сделать зрячим, потому что только он познает Бога, непонятного для человека, невыразимую бесконечную сущность. Правда, полное познание, по словам самих мистиков, недостижимо даже путем умозрения. Ведь сами ангелы постигают Бога лишь в образах; целиком он не доступен никакому духу. Поэтому и следует называть познание Бога теофанией, ибо не всецело по существу познается Он, а только в своем явлении. Но мистик хочет полного знания и не может удовлетвориться его суррогатом. Поэтому сам же утверждавший непостижимость Божества Гюг говорит: «Ничто не может нас удовлетворить, кроме Его самого, и мы ничем не заменим Его, если не познаем Его совершенно и не проникнем в Его глубины». И уверенность в возможности полного познания сосуществует с теоретическим признанием его невозможности и проникает описания мистического восприятия. «Размышляя, сердце подобно зеленому дереву, воспламеняемому искрой любви к Богу. Сначала является темное облако преодолевающих страстей и пагубных похотствований; но когда огонь любви возобладает над ними, дым исчезает и появляется ясный, блестящий свет. Мало-помалу огонь охватывает весь древесный ствол, сжигая и превращая в другой вид все нечистое. И наступает в душе человека мир и сладостный покой». Огонь мистической любви к Божеству приводит в состояние «восхищения» и познания. Недоумение перед неведомым ощущением сменяется уверенностью в присутствии Бога. Душа человека беседует с человеком. — «Скажи мне, что это такое я чувствую по временам? Иногда я ощущаю в себе нечто столь сладостное и приятное, что оно приводит меня в блаженное восхищение. Иногда я забываю все и не знаю, куда стремлюсь. Я как будто обновляюсь и преображаюсь. Мне так хорошо, что я не могу найти слов для выражения своего состояния: сознание чище, скорбь проходит, сердце дышит легко, разум яснеет, дух озаряется, чувство блаженствует и от блаженства замирает. Я ничего не замечаю, не знаю, где я, и внутренно обнимаю что-то руками любви, и не знаю, что именно, и стараюсь удержать это при себе и не отпустить. Мой дух чувствует себя в сладостном круговращении, охватывает что-то, чтобы от этого не уклоняться, чтобы всегда твердо удерживать это при себе, как будто в нем предел моих желаний. И дух мой тогда вздыхает невыразимо, не стремится ни к чему, ничего не домогается, желает всегда оставаться в таком состоянии. Не возлюбленный ли мой приходит ко мне?»

И человек отвечает своей душе: «Да, это твой Возлюбленный, но Он идет тайно, невидимо и непостижимо. Он идет, чтобы прикоснуться к тебе, но не для того, чтобы ты могла Его увидеть».

Вот она, жажда поцелуя Господня, наичувственнейшая и наичистейшая в одно и то же время! Недаром изнуривший свою плоть Бернард изображал свой экстаз словами Песни Песней. Давно-давно собрал он венок из мирры и положил его на сердце свое. Он собрал этот венок из всех скорбей и страданий Господа своего, из страданий младенца, из трудов и печалей зрелой жизни Его, из бдений молитвенных и искушений в пустыне и слез сострадания, из оскорблений, плевков, оплеух, насмешек и гвоздей, терзавших тело. И жег этот венок сердце святого аббата, как будто был он из раскаленного металла, и было имя Иисус медом для уст его, дивным напевом для уха, ликованием для сердца. Великую и сладостную рану получило болезненно чувствительное сердце и с тех пор дышало только Христом и для Христа, постепенно возвышаясь от любви к Богу-человеку до мистической любви к бесконечному Божеству. Напоенная этою мистической любовью душа пела Песню Песней, палящими словами Соломона и Суламифи выражая свою сверхъестественную страсть. «Пение это — не дрожание уст, а гимн сердца, не трепет губ, а вихрь радости. Его не слышат извне... Его слышит только та, что поет, и Тот, кому она поет, супруга и супруг. Это брачная песнь. Она выражает целомудренные и сладостные объятия душ».

Мистическая любовь возносит душу к Слову. «Что желаннее любви, приближающей душу к Слову, соединения, в котором два духа становятся одним?» — Забыто безмерное неравенство супруга и супруги. У супруга есть право на честь, но он хочет быть не чтимым, а любимым. Великое дело любовь: «я люблю потому, что люблю, я люблю, чтобы любить». В любви супруги — вся радость супруга. Конечно, в браке души с Богом, супруг — гигант, солнце. Но любовь дает супруге право в страстном трепете самозабвения проникать на любимое и любящее лоно. И, несмотря на неравенство, все становится общим между душою и Словом: «один дом, один стол, одно ложе». От суеты грешной жизни ушла душа в жилище супруга, и то отдается Ему, то покоит пред взором возлюбленного. «Возлюбленный мой принадлежит мне, и я — ему». Какая дерзость! Или она безмерно славится или любит безмерно». — Она любит, и любовь дает ей право на дерзость. В опьянении блаженства душа сжигается одним только желанием. — «Да лобзает он меня лобзанием уст своих! — Узнаем супругу: она не просит ни свободы, ни богатства, ни знания, она требует лобзания». Глядя на супруга, мирно засыпает она, но — чуткий сон! — временами озаряется она познанием Божества, как бы пробуждается на мгновенье, чтобы посмотреть на

супруга и снова заснуть на лоне его... Увы, «редкий и быстротечный час»! Время расстаться, время душе возвратиться в покинутое тело. Она жаждет, чтобы тело ее превратилось в прах, лишь бы не покидать супруга. Но он говорит: «Возвратись!», потому что должна душа исполнить возложенную на нее миссию и излить избыточествующую любовь свою на ближних. Тоскуя и стеная, жалуется душа: «Возвратись, возвратись»! Она знает только одно: это вечное возвратись. — «Еще немного и ты увидишь меня». — «О время, как медлительно ты! Сладчайший Иисусе, Ты называешь это немного. Я уважаю Господина моего, но для меня длинно время, да очень длинно, слишком длинно!» И в то же время душа чувствует, «как грудь ее наполняется, сосцы наливаются током сострадания. Только надави их, и дивное молоко побежит в изобилии». Она сама сознает правоту велений супруга. «Сладость слова держит меня, а нужды ближнего зовут». Дороги ей дети, но лобзания супруга сладостнее. И все же, преодолевая жажду их и повинуясь возгласу Слова: «Восстань!», она возвращается на землю, где живут не для себя, а для всех. Святая в краткий час общения со Словом, вновь подвержена она греху в пучине греха; блаженная, вновь подвержена страданьям, потому что кончился «редкий и быстротечный час». Rara hora et parva mora!

Не случайно аскет Бернард обращается к толкованию Песни Песней, смешивает мистику с утонченным эротизмом. Это органическая опасность мистики; на грани ее стоят и другие экстатики или философы, строящие системы на мистическом опыте. Эротизм еще более, может быть, присущ мистикам-женщинам, вздыхающим о небесном Женихе и стремящимся в чертог Его. Эротизм сливается с мистикой и в культе Девы. Не углубляясь здесь в психологическое объяснение этого факта, я ограничусь указанием на его ересеобразующиеся последствия и на значение его для христианской морали. Мне достаточно лишь намекнуть на естественный уклон всякого мистика к пантеизму, поскольку экстаз не является для него только методом познания и проверки традиции. Надо, однако, не упускать из виду, что ересеобразующие моменты обладают особенной силой именно в мистике, благодаря другим ее особенностям.

Мистическое умозрение не только обещает знание: оно его дает. И если мистики теоретически ограничивают возможность полного познания Божества, если даже практически они чувствуют что-то неведомое, непонятное в самом объекте их мистического восприятия, они все же уверены, что в мистическом акте человек познает более всего, и чувствуют реальное богатство своего познания. Правда, в значительной степени мистика является методом понимания и истолкования традиций. Волей или неволей, сознательно или бессознательно, но большинство мистиков хотят идти по этому пути —

и, конечно, это единственный путь, примиримый с догматическим учением церкви. Но ведь самое истолкование традиции является уже некоторым ее изменением; оно подставляет на место старого неосмысленного или мало осмысленного ее понимания новое и, следовательно, противопоставляет догме ересь. Но ведь мистический акт дает знание, иллюзорное или нет — в данной связи не важно. А в таком случае нужна ли традиция? Нужно ли определять направление мистического акта на путь истолкования традиции, нет ли чего-то внешнего, какой-то непоследовательности и одновременного признания равноценности двух принципиально различных и для мистика совершенно неравноценных путей познания? Философское убеждение приводило схоластиков к отрицанию традиционного понимания догмы и к вере в возможность достигнуть истины только разумом. Насколько сильнее мистик, почувствовавший всю убедительность своих откровений! Если мистик почему либо хочет сохранить традицию, он истолкует ее, но истолкует так, что внутренно порвет с нею и будет беречь только ее шелуху. Если мистик не чувствует себя связанным с традицией, его не будет мучить противоречие с нею: он пойдет собственною своею дорогой. Вот почему мистика скрывает в себе губительный для ортодоксальной догмы яд, как бы ни был ортодоксален мистик. Пускай св. Бернард утверждает свою святость и возможность непосредственного познания Божества только в быстротечный час экстаза, смиренно подчиняясь в остальное время учению церкви и от нее ожидая исцеления своей греховности. Разве принципиально невозможно длительное, постоянное состояние экстаза? И не уловка ли ортодоксальной совести, не желание ли соединить несоединяемое: мистическое познание и традицию — самое указание на быстротечность «восхищения»?

Но в мистике есть и другая опасность. Мистик в момент экстаза чувствует себя святым. Он не нуждается в эти минуты в чьей-либо помощи, даже в содействии и молитвах церкви, потому что сам Бог освящает его. Ему не нужно исповеди, как св. Метхильде, потому что и без исповеди он свят, и сам Бог совершил за него все добрые дела. Ему не нужно таинства причащения: он вкушает духовное тело Господа устами своей души. Наконец, не нужно мистику всего культа церкви, в котором живет вульгарная мистика: он поднялся над нею и пьет воду спасения у самого ее истока. Следовательно, он может обойтись и без церкви, сделаться сыном Божиим без посредства кого бы то ни было. Даже если он будет держаться за церковь, она обеднеет для него, потеряет свою притягательную силу: внешне сын церкви, он внутренно будет только сыном Бога. Мистика открывает широкую дорогу для индивидуальных пониманий догмы, разрушает ее единство, скованное традицией;

всех погружая в Божество, она низвергает идеи народа Божьего и церкви вселенской. Увлекая человека неизведанною сладостью переживаний и сиянием абсолютной истины, она переносит центр тяжести на личное отношение индивидуума к Богу и отрывает его от сосцов кормилицы-церкви. По природе своей влекущая к догматическому индивидуализму, к пантеизму и преодолению морали, мистика вместе с тем возносит человека над традицией и освобождает его от церкви. В этом ее опасность для церкви, заметная уже у рассмотренных нами ортодоксальных мистиков. Она еще яснее в иоакимизме и в сродных с ним движениях.

Иоаким дель Фьоре (ум. 1201—1202 г.), калабрийский аббат «de spirito profetico dotato»,[1] был охвачен апокалиптическими образами и эсхатологическими чаяниями эпохи. Но мысль о конце мира в уме этого мистика и врага погубившей обитателей Содома диалектики, отвергавшего схоластику и в то же время неисправимого схоластика, превратилась в грандиозную идею религиозной истории человечества. Все свое упование и всю силу свою мистического умозрения он устремил на познание грядущего царства Духа Святого. Он понял свою задачу, как экзегет, улавливающий темный смысл слов священного писания. Отраженную уже культом и не раз набросанную богословами религиозную историю человечества он, мистик-схоласт и изощренный экзегет, развил в стройную систему. Троичен Бог, и три эпохи в жизни человечества, соответствующие трем лицам Святой Троицы. Первая миновала, вторая оканчивается, третья наступит или уже наступает. В царстве Отца, царстве закона, народ Божий служил миру, господствовало рабство и не было духовной свободы. Тяжесть закона в глубоком мраке ночи угнетала людей-рабов. Но наступила эпоха господства Сына — и мерцание царствия Божия сменилось зарей близкого его наступления. Рабы стали чадами, старики — юношами, место слепой власти закона заняло понимание людьми Отца и Сына. Но близится третье царство, время власти Святого Духа, когда люди сделаются друзьями Божьими, юноши — детьми, когда наступит свобода созерцания и ликования сердец и «тишина возлюбленных Христовых». Близок этот будущий покой, «суббота совершенная и непорочная». Это будет время любви, чуждое мертвой, оскудевшей веры, время обильного излияния на верующих благодати даров Духа Святого, напоминающее минувший век апостольский, время мира, невинности и полной радости. «И изыдут воды живые из Иерусалима, половина их к морю восточному и половина к морю новейшему. В день тот будет единый владыка и единое имя его, и будет единый царь над всею землею».

Иоаким — ортодокс, доверчиво представляющий свои сочинения на суд церкви и готовый отречься от всего, что она отвергает и отвергнет. Но он — мистик, и мистические тона без труда улавли-

ваются в его восторженных описаниях Царства Духа. А как мистик, он ищет спасения и удовлетворения в мистическом экстазе и холодно относится к церкви, бичуя ее пороки и падение. Как бы желая примирить мистику с ортодоксией, он перебрасывает достижение своего мистического экстаза в будущее и тем самым пытается спасти церковь для себя и для современности; она не дает полной истины, но для данного момента она необходимая и единственно возможная церковь Божия. Однако удается ли Иоакиму спасти церковь? Идея будущего прогресса увлекает взор к будущему, заставляет отворачиваться от несравнимого с ним настоящего. Стоит ли смотреть на бледную луну, когда через несколько часов взойдет сияющее солнце? Ведь церковь подлежит уничтожению, ее понимание Евангелия, ее Евангелие недостаточно и условно, его должно заменить новое, настоящее, «Вечное Евангелие», «потому что буквальное Евангелие не вечно». И разве возможно не постараться узнать его теперь же? Тайновидец Иоаким его уже знает, хотя может быть и неполностью; он открывает его за буквою Священного Писания, воспринимает его путем мистического озарения. Иоаким в духе своем видит уже наступающее новое царство, знает даже, когда оно наступит. Может ли он после всего этого целиком принять церковь царства Сына и видеть в ней все, когда душа жаждет лучшего и уже вкушает его?

Перенесение мистического идеала в близкое будущее (а в далекое будущее его перенести было нельзя, потому что душа истомилась ожиданием) не спасает ортодоксию даже для самого Иоакима, верного сына церкви. Историческая церковь для него обесцветилась и обеднела, почему он и может резко нападать на нее. Он жадно ждет ее смены новою, гадает о часе ее гибели, и только могучая традиция и противоречивость человеческой природы, мешающая последовательному и полному развитию идеи, удерживают в ней калабрийского аскета. Ученики и последователи Иоакима, «иоахимиты», среди которых много было францисканцев-спиритуалов, пошли дальше своего пророка. В уничтоженном в 1255 г. «Введении в Вечное Евангелие» доктрина Иоакима становится более резкой и дальше уходит от церкви. — «В царстве Духа должно быть отменено все старое и начаться новое». «Новый Завет должен опустошиться так же, как опустошен Ветхий». «Евангелие Христа никого не ведет ко спасению». Истинной церкви еще не было: она появится в 1260-м году. Когда увлеченные иоахимизмом спиритуалы обманулись в своих надеждах на этот год, они стали назначать новые сроки смены плотской церкви духовною и вместо умершего Фридриха II считать антихристами других королей. Они твердо верили в близость царства духовного, где «в таком изобилии разольется Дух Святой, что будет видно Его, что можно будет Его ощупать руками». Таким образом современная церковь в глазах спиритуалов потеряла свое значение,

и все сильнее становятся нападки на нее, разжигаемые преследованиями, все ярче превознесение отдельных лиц, уже достигших совершенной святости, как Франциск, «ангел откровения, лицо которого светло, как солнце». Таким, как он, предтечам царства Духа уже открыта была истина и полное понимание Евангелия. Спиритуалы идут еще дальше, утверждая, что нет в церкви состояния совершеннее состояния спиритуала, подобного самому Христу. Так иоахимизм завершает круг своего развития, перенося мечту Иоакима из будущего в настоящее. Создается церковь святых, готовая сбросить с себя сгнившую шелуху исторической церкви и высоко поднять расцветающую свою вершину в чистом сиянии царства Духа. Мистика дает основы ее новой догме... Но в этот самый момент спиритуалы исчезают из поля зрения историка.

Свободнее, чем у Иоакима, мистическое умозрение сочеталось с философским мышлением у Амальриха Бенского, парижского профессора, находившегося под влиянием новоплатонизма и, может быть, сочинений самого Эригены. Бог — все, учили Амальрих и его последователи, и все — Бог. Как свет невидим сам по себе, так и Бог видим только в Его творениях. Но Бог — бесконечное и неподвижное бытие, а творение — нечто случайное, акциденция. Бог — их форма, понимаемая как нечто реальное. Он — разум, сам себя осуществляющий во времени; из Него все истекает, эманирует. Но Бог, вместе с тем, называется пределом всего, «потому что все вернется в Него и неизменно успокоится в Нем, и все тогда пребудет, как единый неизменный индивидуум». В мистическом акте человеческий дух проникается любовью к Богу и, лишаясь самосознания, из твари становится Богом. Тогда Бог — душа познает себя — Бога. Бога называют отцом — как Отец воплотился Он в Аврааме; Сыном — как сын Он воплотился в Деве Марии; Духом Святым — как Дух ежедневно воплощается Он в нас. Таким образом каждый из нас становится Христом, и можно сказать, что все мы — «члены тела Христова». Но если это так, то нельзя выделять амальрихан, как истинных богочеловеков: пантеистический характер их мистики должен приводить к обожествлению всего человеческого рода. Однако этого вывода из своего учения они не делают, только приближаясь к целостному религиозному построению мира. У амальрихан не преодолено и еще одно противоречие: они сохраняют, хотя и в ослабленном виде, исконный дуализм материи и духа. Его только пытается побороть опирающийся на Аристотеля и его комментатора Александра Афродизийского Давид Динантский. Давид подставляет на место «формы» Амальриха «первую материю», отожествляемую им с разумом (noûs) и Богом. Судьбы учения Давида нам неизвестны.

Раз человек обожествляется, раз он — часть тела Христова, он — безгрешен и свят. Это можно понять двояко. Или обожествленный человек неспособен грешить, т. е. по самому существу своему может совершать только добрые и святые дела, «потому что не может быть греха в высших способностях души»; или же, что, собственно, и вытекает из пантеистического уклона амальрихан, что бы ни совершал человек, его действия и мысли не могут быть рассматриваемы под углом зрения относительной, человеческой морали: «Бог только благ, а не справедлив». И может ли быть иначе, если Бог во всем, даже в злом человеке? С этой точки зрения особенно ясна непоследовательность утверждения амальрихан, что только они — святые, только они — члены тела Христова, что только они не грешат, ибо не они, «а Бог отныне является виновником их действий». Непоследовательна и вера амальрихан в постепенное раскрытие в человечестве Бога, «глаголавшего и в Августине, и в Овидии». Однако, все эти непоследовательности, до известной степени разрешенные ортлибариями и братьями свободного духа, легко объяснимы на почве значения для амальрихан акта мистического познания и помимо их воли влияющей на них идей церкви и христианской догмы. Не желая и не будучи в состоянии совершенно отбросить традицию, они, как и Иоаким, пытаются понять ее эзотерически. Легче они порывают с культом. Мистикам сравнительно легко считать «курения фимиама в церкви и призывы святых идолопоклонством». Не нужна им и евхаристия; «тело Господне так же находится в гостии, как и во всяком другом хлебе».

Мы видим, как амальрихане уходят от церкви все далее и далее, и как это отхождение вытекает из природы их учения. Но рядом с этим заметны и связи с церковностью и церковью, объясняемые ортодоксальными навыками мысли и чувства. Много непоследовательности в учениках Амальриха. Ее меньше у следующих поколений: у ортлибариев и братьев свободного духа. Несмотря на весь свой мистицизм и склонность к символическому истолкованию традиции, амальрихане смутно признавали какое-то различие в истории человечества трех царств, какую-то постепенность откровения, что и подало повод к постановке вопроса о влиянии на них иоахимитов. Ортлибарии толкуют троичность и троицу более свободно и духовно-антропологически, и им следуют братья свободного духа. — «Отец — тот, кто вовлекает кого-либо своею проповедью в секту; Сын — тот, кого вовлекают; Дух Святой — содействующий вовлечению, укрепляющий вовлеченного, чтобы остался он в секте». Исторический Иисус естественно родился от Девы Марии, а потом был посвящен и, сделавшись ортлибарием, из творения стал Богом. Секта ортлибариев существует от самых начал человечества. Уже Адаму, первому человеку, была открыта истина, а он передал ее

другим ортлибариям, неизменно, как Ноев Ковчег, пребывшим в обладании его за все время существования человечества. Таким образом отпадает постепенность откровения, сохраненный амальриханами момент движения, и обладатели истины — мистики — действительно неизменный Ноев Ковчег на бурных волнах религиозной истории человечества, истинная церковь святых, многоликое Божество. Эта идея обожествления человека достигает последнего своего развития у братьев свободного духа, которые, не нуждаясь в «имеющей вкус навоза» гостии, утверждают, что они «более сотворили, чем Бог». Они — истинное небесное царство. «Неизменные на девятой скале, они ничему не радуются и ничто их не смущает». Мы слышим даже — предельный вывод пантеистической мистики — что все люди спасутся, что «никто не будет осужден, ни иудей, ни сарацин, так как по смерти тела дух возвращается к Богу».

Итак, утверждающая свое исключительное познавательное значение и свою полную свободу мистика с необходимостью приводит к отвержению церкви, как чего-то внешнего и ненужного. Безгранично веря в себя и не связывая себя церковной традицией, она в себе самой и в своей традиции почерпает силу для создания пантеистической религиозной системы, возвышаясь над моралью и охватывая все человечество, готовая охватить весь мир, чтобы растворить его в Божестве. Но этим самым она уже разрушает себя самое, разбивая начала соборности и ставя индивидуальные мистические достижения на место вселенской истины. Попытка построить новую церковь приводит к Вавилонскому столпотворению и многоязычию.

Амальрих — философ, Давид Динантский — тоже. Основные учения ортлибариев и братьев свободного духа прямо или косвенно вытекают из философской мистики. Но все эти учения, как и учение Иоакима, быстро опускаются вниз и распространяются в широких, даже в низших слоях общества, расцветая и видоизменяясь на той почве вульгарной и связанной с церковным культом мистики, о которой говорилось выше. К учению Амальриха примкнули не только священники и клирики, но и миряне, и женщины, и рядом с магистром Гильомом из Пуатье стоит Гильом, золотых дел мастер, считавший себя одним из семи апостолов новой секты. Развитие и распространение ортлибариев и братьев свободного духа тесно связано с демократическими конгрегациями удалившихся от мира женщин, которых чернь называла «Schwestroues»,[2] с бегинками и бегардами. Рабочие, сапожники, кузнецы и столяры оказываются братьями свободного духа. «В большинстве своем это люди грубые и совершенно безграмотные. Они бродят по миру в своих туниках, прикрывая голову капюшоном». Чтобы скрыться от преследований, они ищут уединенных мест, и те из бегинок, которым бегарды, пользуясь гостеприимством, в образных выражениях открывают

некоторые свои учения, перебегают из ворот в ворота, чтобы таинственными знаками вызывать своих подруг, уверяя, что скрывается ангел Слова Божьего. И понятно, если в XIV в. слышатся утверждения, что «неученый мирянин и безграмотный, без знания Св. Писания, но озаренный божественным вдохновением, больше может сделать своим поучением для себя и для других, чем какой-нибудь ученейший священник». Выкалывают глаза на иконе Спасителя и, издеваясь, говорят: «Вот Бог, мы Ему выдолбили глаза».

Не следует, однако, преувеличивать значения такого разрывающего с церковью мистицизма. Сила антицерковной мистики до известной степени иллюзорна. Мы делаемся жертвою своеобразного оптического обмана, извлекая антицерковные моменты в мистике ортодоксов, сливая их с более слабыми проявлениями антицерковной мистики и не принимая во внимание ортодоксальных ее моментов. Антицерковная мистика не могла достигнуть особенного развития не потому, что вела к религиозному разброду, а потому, что распространялась она в ортодоксальной среде, в значительной степени уже захваченной цепким влиянием церковно-вульгарной мистики. Немного было людей, которые могли с легким сердцем отбросить традицию отцов и разорвать со вскормившею и взрастившею их церковью. Из учения церкви и из мистики церкви исходили Иоаким, Амальрих и Ортлиб. Они порывали с церковью, но их учение хранило в себе старое, незаметно для них самих — и это старое рано или поздно должно было сказаться и мощно повлечь назад, к церкви. При таких условиях далеко уйти от церкви было невозможно. А между тем все более крепла и поднимала голову мистика церковная. Она тоже вела к познанию Божества в экстазе, но вместе с тем развивалась в рамках культа, сливая высочайшие мистические достижения с достоянием вульгарной мистики. Эта мистика видела и ощущала младенца Христа в руках священника, созерцала Его раны до появления стигматов. Она населяла мистическим очарованием каждый уголок храма и любовно украшала жилище Божества. Материализуя мистический экстаз, она вместе с тем спиритуализировала материальный культ, могучим усилием синтеза призывала бессмертный дух и одухотворяемую им материю к восторженному славословию непостижимого Божества.

SALIGIA
или
ВЕСЬМА КРАТКОЕ И ДУШЕПОЛЕЗНОЕ РАЗМЫШЛЕНИЕ О БОГЕ, МИРЕ, ЧЕЛОВЕКЕ, ЗЛЕ
и
СЕМИ СМЕРТНЫХ ГРЕХАХ

Любезный читатель, к тебе обращаюсь я в надежде, что ты веришь в Бога, чувствуешь Его веяние и слышишь Его голос, говорящий в душе твоей. И если не обманывается моя надежда, подумаем вместе над записанными мною мыслями и утешимся в Боге Всеедином и Всеблагом. Ты мало найдешь здесь моего — и хотелось бы, чтобы ничего моего здесь не было, — но зато прочтешь ты много заимствованного у мудрейших и благочестивейших из писавших о Боге, тебе, вероятно, или совсем не известных или известных только понаслышке. Это и не удивительно. — Мудрейшие люди писали по-гречески и по-латыни, т. е. на языках, ныне гонимых и презираемых, писали не для забавы и легкого чтения, темнотою своих писаний отпугивая невежд и нечестивцев, в последовании слову Евангельской Истины: «Не мечите бисера перед свиньями». Но ты, читатель, не принадлежишь, конечно, к гнусному роду этих животных, а посему можно тебе излагать мудрое языком немудрствующим. Боюсь лишь одного. — Издавна лукавые людишки, подстрекаемые князем тьмы, ославили великих мудрецов именем «схоластиков», придав этому славному имени — ибо что иное вся земная жизнь наша, как не «схола», или школа мудрости и праведности? — хулительный смысл. Не довольствуясь этим, вернее — не надеясь на успех своей злокозненности, обвинили они великих мудрецов в незнании недавно измышленной ими, лукавыми, хочу я сказать, людишками, лженауки, называемой гносеологией и подобной в некотором отношении зверю, носящему имя «скорпион». Ибо, как известно всякому, скорпион этот, будучи окружен огненным кольцом, от бессильной ярости сам себя умерщвляет, хотя жало дано ему Создателем совсем не для самоубиения, а для иной цели. Пренебреги же всеми подобными наветами, любезный читатель мой, и обратись к внимательному обдумыванию предлагаемого на пользу душе и уму твоим рассужденьицу. Если же ты (хотя и трудно себе представить это, ибо, по слову Писания, только безумец

говорит в сердце своем: «Несть Бог»; заметь: «в сердце своем», а не: «громко»!) совсем не веришь в Бога, точнее — думаешь, что не веришь в Него, как не веришь и Ему самому, тебя посещающему, ты, все-таки, прочти мое рассужденьице. Ведь «пути Господни неисповедимы», а общение с Божественным даже при посредстве грешника может помочь тебе на пути твоем к Богу, к Нему же все мы одинаково (хотя и не в одинаковой степени) стремимся, «Им же живем, и движемся, и есмы».

* * *

Бог, как существо высочайшее, должен быть всем, всеединством. Иначе можно помыслить нечто высшее, чем противостоящий тварному Бог, т. е. — помыслить всеединство Бога и твари, которое тогда и будет истинным Божеством. Бог безусловен, а следовательно, рядом с Ним нет и не может быть твари или: тварь — полное ничто. Иначе Бог не безусловен, а обусловлен или ограничен тварью, как бы ничтожна она ни была. Божество отрешенно или абсолютно, т. е. отрешено от всего, в том числе и от твари, а, следовательно, твари нет. Действительно, если тварь есть, — Божество определено Своими границами и от границ этих не отрешено, т. е. не отрешенно внутренно и внешне, внешне — если допускать вне Бога возможность твари, которая не может быть в Нем, не будучи Им самим. Но может быть, кто-нибудь нам скажет: «Безусловность, величие и отрешенность или абсолютность Божества настолько превосходят всякое наше разумение, что в Боге нет даже того ограничения абсолютности, без которого мы не можем ее помыслить, т. е. абсолютность Бога не определима. Бог не абсолютен, а сверх-абсолютен; Он выше определений, т. е. ограничений Его пределами; Он непостижим и вообще и в понятиях. Если же так, то наряду с Богом может существовать и Его тварь, бытием своим нисколько не ограничивая абсолютности Бога». — Мы увидим далее, какое зерно истины скрыто в словах нашего противника. Теперь же ответим ему так: — «Если ты прав, скажи нам: почему рядом с Богом может существовать только тварь. Отчего рядом с Ним не существовать еще и второму, и третьему, и десятому Богу? Двух Богов допустить даже очень удобно, потому что одному можно приписать все благое, а другому — все злое. Ты столь любишь противоречия, что мне кажется, будто слышу я от тебя такие слова: — Я убежденнейший и последовательнейший монотеист и в то же самое время я убежденнейший и последовательнейший манихей, пантеист, политеист и т. д. — Но не граничит ли твоя любовь к противоречиям или к отрицательному богословию (весьма похвальная, если соблюдается в ней должная мера, ибо Божество

лучше всего постигается чрез отрицание и незнание), не граничит ли, говорю я, она с полным отказом от попыток приблизиться к постижению Божества? Не прикрывает ли она собою лености мысли и желания? Смотри, дорогой мой, не рано ли ставишь ты пределы нашей мысли, не утверждаешь ли своим отрицанием слишком уж неопределенный, а потому и недейственный предмет сокровенного, мистического опыта. Допустим, что Бог столь абсолютен, что в Нем немыслима сама абсолютность. Но тогда в Нем вообще ничто не мыслимо, а тем более какая-то тварь, и ты должен будешь или согласиться с нами или отказаться от всякого дальнейшего рассуждения. Прошу тебя, не делай этого, а лучше постарайся продвинуться вместе с нами, т. е. со мною и моим любезным читателем, по пути Богопознания».

Все сущее, живое, разумное и умное предстает нам, как теофания или Богоявление: все — даже самое мерзкое и ничтожное, ибо мерзко и ничтожно оно только для нашего неведения или недоведения, сотворено же «добро зело». Всматриваемся мы в греховное и немощное, спрашивая себя: не в нем ли *мое*, отличное от Бога. Но и греховное и немощное узреваем мы сущим только как Божественное; вглядевшись пристальнее, перестаем видеть в нем греховность и немощь, исчезающие подобно дыму. Созерцая свое тело, малейшую часть его, тончайший волос на голове своей, созерцая, как все это существует и движется, растет и живет, мы везде находим Бога и *только* Бога, все далее и далее отодвигая тварное, пока не обратится оно во всяческое ничто. Бог как бы проносится в творении Своем, сущем лишь на миг соприкосновения с Ним. Попробуем мысленно (*на деле* это невозможно) отделиться от Бога или отъять от себя Божество. — Мы сразу перестаем мыслить, жить и быть, рассыпаемся во прах, *истаеваем* в совершенное ничто. В Богопознании все тварное и отличное от Бога исчезает, тая, как тает снег под лучами всемогущего Солнца.

Таким образом приходим мы с тобою, читатель, к мысли о Божестве как о Всеединстве, а лучше сказать — к самому Божеству-Всеединству, ибо мысль о Божестве (что ясно показано уже св. Ансельмом Кентерберийским) есть само Божество. Бог, говорил кардинал апостольской римской церкви Николай Кузанский, — «не иное», «non aliud». И это значит, что Богу ничто не противостоит, если, так сказать, смотреть на Божество извне, потому что в Себе самом Непостижимый и «иное» и «не иное», превышая в недоступном единстве Своем все противоречия. Однако у тебя, читатель, вероятно уже готово возражение: — «Не впадаем ли мы, спросишь ты, в нечестие всебожия или пантеизма, не без причины, хотя, может быть, и не вполне правильно отожествляемого некоторыми с безбожием?» — Не меньше тебя, дорогой мой, отрицаюсь я от всебожия,

которое не что иное, как порождение скорпиона, ибо само оно себя уничтожает. И если проницательнее всмотреться в помянутое лжеучение, ясным станет его самопожирание. Действительно, всебожник или пантеист как будто исходит в своем рассуждении от Бога безусловного и совершенного. Но как может быть совершенным и даже всесовершенным существо изменяющееся, развивающееся и движущееся? Если оно изменяется и развивается, оно не обладает полнотою бытия; и если оно движется, оно или движется внутри себя или вне себя. Если оно движется вне себя, то вне его находится что-то иное, а само оно не безусловно и не всеедино; если же оно движется внутри себя — оно не едино и не совершенно. А почитаемое пантеистом за Бога существо, конечно, движется, ибо движется, взыскуя Совершенство, весь мир. Итак, читатель, мы не должны быть пантеистами, если признаем Бога-Всеединство и Бога совершеннейшего. Но отсюда не следует, что наши рассуждения ошибочны. Мы только чего-то не доглядели, недостаточно еще вдумались и вникли в Бога. Призовем же помощь Божественного света для более глубокого созерцания!

«Когда, говорит св. Максим Исповедник, расплавленное в огне железо разрешается в жидкость, для чувственного восприятия от его природы, по-видимому, не остается ничего, но — все железо обращается в огневое качество. Тогда один только разум познает его природу, хотя и ставшую жидкой». «Следовательно, продолжает и изъясняет мысль св. Максима Иоанн Скот Эриугена, как весь воздух является светом, все ставшее жидким железо огневым, более того — самим огнем, причем, однако, остаются их субстанции, так (здравый ум должен признать это) после конца мира сего всяческая телесная и бестелесная природа будет видима существующей как один только Бог, *при сохранении непорочности ее*, дабы и Бог, чрез Него самого непостижимый, неким образом постигался в твари, сама же тварь невыразимым чудом обращалась в Бога». Надлежит заметить следующее. — Все это отнесено приведенными философами к будущему состоянию обоженной твари и к недолгим мгновениям восхищения в Бога упоенного любовью духа. Но то же самое в некотором смысле справедливо и для настоящего. Уже явлен нам образ Бога, как бы проносящегося в творении, создаваемом Его полетом на миг касания с Ним. Если преодолеть время и пространство, постигнув единство и божественность всего сотворенного, всех тварей, мелькнувших мимолетною тенью по сияющей ризе Божества, исчезнет все и останется только Бог, но Бог, озаривший какую-то тень, отображенный чем-то иным. И это *иное*, вызванное из небытия, как Его отражение, в Нем не погибло: в Нем оно вечно, ибо нет в Боге изменения, нет прошлого и будущего, а одно настоящее, как нет в Нем и пространственной разъединенности. Именно на

Божественности всего тварного и покоится несокрушимая наша вера в нашу неуничтожимость и бессмертие; если же боимся мы смерти, то только потому, что, сознавая свою конечность, сомневаемся в благости Всеблагого и недостаточно постигаем Бога Всеединого. И св. Максим и Эриугена, утверждая Божественность творения, отличают тварное естество от Божьего и не допускают полного их тожества. Все и везде оказывается только Богом, но непостижимым образом во всем и везде Богу противостоит Его творение. Разлагая относительное бытие и усматривая в нем Бога (подумай, как Божествен путь разложения!), мы стремимся свести тварь к полному ничто. Но никогда и нигде не удается нам достичь своей цели и избавиться от противопоставления твари Богу, и чрез все Богопознание проходит раздвоение на Бога и тварь, как в самом Божестве единство существует лишь в раздвоении Рождающего и Рождаемого. Многие мистики, а особенно немецкие мистики — и в этом, конечно, сказываются особые свойства народной души немецкой — часто говорят о том, как на высшей ступени восхищенности или любви к Богу Бог и душа становятся одним, одною, как выражаются они, «субстанцией» или сущностью. Тогда будто бы душа теряет всякую свою свойственность и собственность, всякую «eigenheit», и познает Бога уже не душа, утратившая свою, как говорят они, «ichheit»,[1] а сам Бог. «В этом переживании, — пишет учитель Эккехарт, — дух не остается более тварью, ибо он уже блаженство; он одна сущность, одна субстанция с Божеством и сразу — и свое и всех тварей блаженство». Но в словах этих мистиков, как, впрочем, и вообще в словах и мыслях человеческих, великая истина смешана с большим заблуждением, и сами они себя опровергают. Действительно, спросим их: — «Почему, немецкие мистики, вы все-таки признаете описываемое вами состояние недолгим мгновением и почему ниспадаете вы из него в прежнюю разъединенность или в отъединенность от Бога. Или вы, может быть, станете утверждать, что Бог вас уничтожает, как тварь, а потом опять творит? Но если даже и так (хотя и весьма это сомнительно), откуда вы знаете, что были уничтожены? Если вы действительно знаете что-нибудь о вашем мгновенном бытии в единении с Богом, из коего возвращаетесь в память о себе, а не в новое тварное бытие, наверно, ваше «я» до восхищения связано какою-то тоненькой веревочкой с вашим «я» после обожения и веревочка эта даже в миг обожения не разрывалась. Ведь иначе как бы могли вы вернуться в себя и не только вспомнить, но даже и помыслить о состоянии единения с Богом? И зачем еще все время проводите вы в мыслях ваших различие между вашим «я» и Богом? Вы должны согласиться с тем, что *субстанциального* единства вашего «я» с Богом не было и что вы неверно описали вами же испытанное. Вы ошиблись, но ошибка

ваша, горделивые немецкие мистики, хотя и велика, — все-таки простительна, ибо проистекает она от великой вашей любви к Богу и желания соединиться с Ним: грех ваш — грех любви».

Итак, даже мистики-всебожники по сути своей вовсе не безбожники, но не только чтут Бога, а и отличают Его от твари, без чего, впрочем, истинно чтить Его и нельзя. Они лишь неумело хотят преодолеть то, что соплеменный им философ назвал «дурною бесконечностью». Теперь, дорогой мой читатель, хорошенько заметь и запомни следующее, вы же, повторяющие слова немецких мистиков, тоже прислушайтесь к этому. — Когда ты, читатель, умным познанием и деланием твоим утверждаешь бытие Божие, говоря: — «Ты еси», не произносишь ли ты мысленно и другого утверждения, неразрывно с первым сопряженного, а именно: «и я есмь тварь Твоя»? Думаю, что ты согласишься с этим, вглядевшись повнимательнее внутрь себя самого. Что же означает такая неразрывная связь двух утверждений или, лучше — такое единое двуутверждение? — Оно означает, что воспринимая Бога как Всеединство (в чем после всего сказанного сомневаться нельзя), мы вместе с тем воспринимаем Его и как Вседержителя, т. е. частнее — как творящего и поддерживающего нас, Его воспринимающих. Иначе говоря, в восприятии Бога сокрыто или заключено необходимо сопутствующее этому восприятию и слитное с ним восприятие отличной от Него твари. Тварь, как мы уже сказали, — теофания; но теофания, будучи Божеством, не есть само Божество в непостижимой и несказуемой полноте Его. Тварь истаевает и теофания прекращается. В теофаниях Бог как бы развивается и свивается. Но Всесовершенное не может истаевать и прекращаться, свиваться и развиваться, не переставая быть самим Собою: Оно пребывает неизменно. Значит, свивается и развивается только Богоявление или теофания и — не как «Бог», а как «явление». А явление Божества познающему Его есть и познание этим познающим Бога в себе, относительном, и бытие этого познающего и созидание или сотворение его. Одною своею стороной теофания необходимо тварна и противостоит Богу, ибо, если бы она всецело была Божеством, она была бы не теофанией, а Богом, т. е. ее бы совсем не было. С отхождением Бога я истаю в ничто и в тварном моем бытии истаю необходимо, но истаю я, а не истает Бог, чуждый тлению. Одним словом — теофания существует как становление Бога в созидаемой Им твари, и в меру Богостановления существует и тварь, как что-то от Бога отличное. Но что такое эта тварь — постичь мы не в силах: образ Божий столь же нам непостижен, как и само Божество. И весьма хорошо говорит об этом св. Григорий Нисский в проповеди своей «Об образе». Есть и еще одно очень красивое доказательство бытия твари. — Я взыскую Бога, т. е. люблю Бога, стремлюсь к Нему и

в Него, как стремится к Нему и все тварное всеединство. Любовь моя предполагает, как цель свою, полное слияние с Божеством или такое единение с Богом, в котором Он и я одно, хотя и не одна сущность, как ошибочно умствуют немецкие мистики. Но нет, не будет и не может быть любви там, где нет различия между любящим и любимым и единство их безразлично. Любовь зарождается в разделении, исходит из раздвоения, обусловленного и созданного Единством. Стремится она к Единству, обуславливающему и содержащему в себе раздвоение. И скажи, Любовь ли Бог, если нет у Него и в Нем Сына Его, от Него отличного и с Ним единого? Следовательно, необходимо какое-то противостояние твари Богу или — какая-то отличность твари. Но заметь, что сейчас мы говорим только о необходимом условии любви, не — о необходимом условии совершенной любви, которая может быть лишь в Триединстве и образе Триединства. И еще заметь — в бесконечности ненасытимой земным любви нашей дарован нам верный залог нашей бесконечности.

К чему же привело нас наше рассуждение? — Если Бог — существо абсолютное (а мы даже не можем помыслить Его не абсолютным), тварь, как нечто отличное от Бога, существовать не может, будучи полным ничто. Если же тварь существует как нечто отличное от Бога, о чем столь же непререкаемо говорит наш внутренний голос, то Бог не абсолютен, а ограничен создаваемой Им тварью. Далее. — Если Бог абсолютен, а все — в том числе и так называемое тварное — Бог, Бог не может быть абсолютным, ибо тогда Он изменяется и развивается. Если тварь — ничто, ее вообще совсем нет и не должно появляться даже мысли о ней. Если же она — нечто, от Бога отличное, тем самым она и независима от Бога, существуя в себе и чрез себя, как самобытие, а тварность ее ничем обоснована быть не может. Но раз тварь — самобытие, она должна быть абсолютным бытием, т. е. Богом (ибо Бог один), а как тварь должна не быть или быть «ничто». Иначе говоря, если тварь есть нечто, а все, что *есть*, есть Бог, тварь не может быть тварью. Тварь не тварь, если она тварь; а Абсолютное не абсолютно, если Оно абсолютно. Может быть ты, читатель, в негодовании или отчаянии воскликнешь: «Вот печальный плод наших размышлений! — Пришли мы к бессмысленному нагромождению слов и непреодолимому противоречию!» Не негодуй и не отчаивайся. — Мы лишь прикоснулись к границе Божественного мрака, светом своим потемняющего всяческий свет. И не чувствуешь ли ты, как благоговейно замирает сердце твое, уста которого скованы несказуемым молчанием? Не видишь ли ты, как много и возвышенно ты ведаешь своим неведением, какая радость наполняет тебя, приближающегося к источной тайне Бога и Его твари, столь же непостижимой, как превозвы-

шеннейшая тайна Триединства? Воистину, если не чувствуешь и не видишь ты этого, ты очень упрям, горделив и туп, и много еще надо тебе молиться. Однако, не отчаивайся и тут, ибо придет черед и твоему разумению, ведомый Всеблагому.

Конечно, не постичь нам нашим жалким умишком превышающего всяческий ум. И лучше всего было бы молчать или песнословить от преизбыточествующего сердца. Однако заметим, что прежде всего надо нам навсегда отбросить зловонную ветошь лженаучных различений и не прибегать к таким смертоносным словам как теизм и пантеизм. — Божество абсолютно, будучи Всеединством и постигаясь нами, как таковое. Но в полноте нашего опыта Оно абсолютно только при том условии, если *как-то* существует, не ограничивая Его абсолютности, *в каком-то смысле* отличное от Него нечто. А это «нечто» для того, чтобы не ограничивать Бога и чтобы, будучи отличным от Него, как-то противостоять Ему, должно не быть самобытием или нечто, т. е. в отличности своей быть совершенным ничто, ибо, если оно хотя бы малейшая самобытийственная точка, оно уже не отлично от Бога или — Его ограничивает. «Иное» может существовать только как созидающее и созидаемое Божество, и в тварной отличности своей «ничто». Но самосозидание Божества не может быть самосозиданием как раскрытием Божественной Полноты. Самотворение Бога, для того чтобы быть таковым, должно быть Его вольным самоопределением, т. е. самоограничением и самооконечиванием Абсолюта, ибо только при этом условии Богоявление отлично от Богобытия. И вот это-то Богоявление, а лучше сказать — Богостановление и есть творение конечного и относительного нечто, сущего только самоопределившим Себя Богом и в Боге, а с отшествием Бога прекращающегося в своем условном бытии. Как иное качественно, это нечто — ничто, и все же оно не ничто, а, будучи тожественным Богу и отражая в себе Бога, численно или сущностно от Бога отлично.

Итак, все благое, истинное, образованное и сущее — Богоявление, т. е. Бог, видимо являющий Себя невидимого в невидимой твари Своей. А следовательно, и всякая наша мысль, всякое чувство, желание или действие наше не что иное, как Бог, и кроме Бога ничего в них узреть мы не можем. Пойми поэтому, человек, как превознесен ты и с каким благоговением должен относиться к тому, что ошибочно считаешь твоим; пойми, как должен ты беречь ниспосланный тебе дар и с какою осмотрительностью обязан относиться к подобным тебе, памятуя слово Евангельской Истины: «Не судите!» Божественно стремление наше ко благу, т. е. любовь, но, если мы правы в своих выводах (а ведь мы их тщательно и не торопясь проверили), то Божественны и наш гнев, и наша зависть, и наша ненависть, не только наше блаженствование, и наше страдание.

Иначе Бог не всеединство и существует какое-то другое злое божество, что предполагать и нечестиво и нелепо. «Но, значит, скажешь ты, мой читатель, Божественно и мое раскаяние, т. е. мое самоосуждение, связанное со страданием, стыдом и гневом? А каким образом возможно, чтобы Бог осуждал Себя самого? Если Он осуждает Себя, Он ошибается и, следовательно, не может уже признан быть Богом, т. е. Существом Совершеннейшим. Или и это надо отнести в область непостижимого мрака, охраняемого серафимом с пылающим мечом, на коем начертано: — Совпадение противоречий? — Неужели же Бог становится виноватым перед самим Собою, не будучи таковым и не нарушая тем Своего совершенства? Но в таком случае какая цена всем нашим рассуждениям о Божьем совершенстве?» Отвечу. — Отрицательное богословие — великая наука и лучший путь к сверхумному постижению сверхумного Божества. Отрицая Бога, мы лучше и возвышеннее всего Его утверждаем, почему, как подозреваю я, и существуют в нашем мире разъединения и видимой борьбы безбожники. Однако отрицание не должно быть только ленивым отрицанием уст, и для того, чтобы произнести его, необходимо не меньше, а даже больше оснований, чем для утверждения, ибо вместе с тем оно — возвышеннейшее утверждение. Подумай хорошенько: что собственно высказываешь ты отрицая. Например, говоришь ты: «Бог не есть благо». Что хочешь ты сказать этим? — Очевидно, зная или ощущая (хотя бы и несовершенно), что такое благо, ты хочешь сказать, что Бог не это знаемое или ощущаемое тобою благо. Но ведь недаром же говорил ты: «Бог не есть благо», а не: «Бог не есть червяк» или: «Бог не есть зло» или что-нибудь подобное! Вероятно, хотел ты высказать такую мысль: — «Бог не есть благо в том смысле, в каком я понимаю и ощущаю благо, но все-таки и ощущаемое мною благо — Божественно и Бог источник его; и в каком-то превышающем мое разумение смысле Он — благо, которое, может быть, лучше назвать не-благом или сверх-благом». — И если такова была твоя мысль, она не только истинна, но и должна была наполнить сердце твое несказуемым ликованием, а из уст твоих исторгнуть восклицание: «Господи, как велик Ты и прекрасен в Твоей непостижимости!» Ибо, дорогой мой, радость в Боге — верная примета истины. Итак, для всякого истинного отрицания необходимо глубокое внутреннее основание, которое и заключается в постигаемом как-то нами единстве противоречий. Благодаря этому и можем мы говорить о Боге: «Бог не есть благо» и «Бог есть благо» или: «Бог есть Всеединство» и «Бог не есть Всеединство». Но заметь, что, утверждая, например, Бога как Всеединство, и в то же самое время как Творца, мы, будучи не в состоянии понять умом согласие этих двух противоречивых утверждений, все-таки сознаем необходимость

каждого из них и даже как-то ощущаем их единство. Представить же, помыслить и ощутить единство в Боге совершенства и самоосуждения мы не можем. Так чтится Бог мудрым неведением. Напротив, допускать в Боге самоосуждение кажется нам и нечестивым и нелепым; нелепым потому, что самоосуждения и вообще существовать не может. Действительно, разве даже я, грешный и изменчивый человек, *сам* себя осуждаю? Самоосуждение только слово, и слово неудачное и ясно не выражающее сокрытой под ним мысли. — Я осуждаю дурной мой поступок, но осуждаю его некою Высшею Мерою, а не мною самим. В моем самоосуждении всегда основосуществует некоторое понятие о том, *как* бы должен я был поступить и *чего* я не сделал. И если ты проницательнее всмотришься в себя, ты увидишь, что всегда в сознании твоем сияет Высшая Мера, и услышишь в душе своей могущественный голос Истины, о котором так хорошо говорил языческий мудрец Сократ и которого не заглушить никакими свистульками учености. И еще укажу я тебе на одну причину того, почему нельзя допускать в Боге самоосуждения. — Прислушайся получше к голосу своей совести! Разве ты Бога осуждаешь? Нет, ты осуждаешь не Бога, а себя самого (хотя, как сказали мы, осуждаешь и не *сам*), и осуждаешь в себе оскорбителя Бога. Не будь же лукавым и не сваливай вины своей на Бога, как поступил наш прародитель, а, вернее — мы в нем поступаем; не будь нечестивым и не пятнай злом ризы Всеблагого, не называй грешником искупившего тебя Всеправедного!

Посмотри, как красиво все мысли наши стремятся к одному центру, точно обращаясь вокруг Бога совершеннейшим круговым движением! В самоосуждении моем снова открываются мне Бог и тварь. Вижу я в нем Бога, нелицеприятно произносящего суд Свой; вижу и себя, в *моем* грехе и в *моей* вине от Него безмерно отличного. Вместе с прародителем нашим вкушаем мы с древа познания добра и зла, но милостью Искупителя нашего вкушаем во благовременьи и не на смерть, а на жизнь, т. е. на жизнь чрез смерть. Во зле нашем понятнее и ощутимее нам наша свобода (ибо не чувствовали бы мы за собой вины, если бы не были свободны) и некое отличное бытие нашей сущности (ибо Бог Себя осуждать не может). А познав самобытие свое во зле, начинаем мы узревать его и во благе, так как, очевидно, и творимое Богом в нас, творимых Им, благо творимо Им не без нашего соучастия. Всмотрись в это величайшее чудо. — Из познания зла рождается познание блага, и премудрость Божия сам грех наш вольный соделавает путем нашего спасения! Хочет Бог нашего спасения и может спасти нас иначе. Но мы сами пытаемся убежать от Него и пойти своею дорогою. На самом же деле попадаем в сети великой хитрости Божьей и кружными путями к Богу движемся. Великий созерцатель Ришар

из Св. Виктора описывает нам обожение человеческой души, и весьма полезно для нас вникнуть в его описание. — Душа, по словам названного учителя, отлична от Бога и всегда остается от Него отличною. Охваченная огнем Божественной Любви, она начинает плавиться и таять и становится, наконец, жидкою, как бы расплавленным железом, которое очищено огнем от всякой ржавчины греха. Жидкость же, как тебе известно, своею формою не обладает, но всегда содержится формою иного тела. Поэтому, став жидкою, душа теряет свою определенность и ограниченность и течет в поисках новой формы. А так как плавилась душа в Боге, она, не утрачивая своей сущностной отличности, сплавляется воедино с Богом и переливается в форму Божественности. И слившись с Богом, вместе с Ним истекая и не источаясь, душа живет и волит, как Бог, или — Бог в ней живет и волит. С Богом же и в Боге *обездушивает* и обезбоживает себя душа, вновь приемля уже обожаемое человечество, и переливается в «форму смирения Христова», со Христом облачаясь в зрак рабий. Однако тайна эта велика и нуждается в особом и тщательном умозрении.

Всякое движение души есть Бог, но так, что во всяком движении души-Бога есть и нечто мое, от Бога отличное, чаще всего Богом осуждаемое и, однако, Бога не ограничивающее. Это нечто и есть тварное ничто. В Божестве-Всеединстве есть Божество-Противостояние твари-ничто. Богу-Всеединству ничто не противостоит или Ему противостоит совершенное ничто. Но дивным и невыразимым образом в этом несуществующем ничто Бог, не переставая быть Всеединством, проявляет или становит Себя путем излияния Себя в ничто, которое тем самым созидается или творится Богом, как нечто, отражающее Его и не перестающее быть ничто. Тебе, читатель, трудно помыслить это. Мысли тогда так, как ты привык, т. е. различая Бога-Творца от Бога-Вседержителя и не противоборствуя злым чарам времени, а потом превозмогай различия и время умным созерцанием. Подумаем о самом действии творения Божьего. — Непостижимым образом Невидимый стал видим, т. е. ограничил Себя, но не в Себе самом безграничном, а в сотворенной Им твари, которая была только образом или отражением Его, ничем своим не обладающим и все-таки от Бога отличным, ибо отражался Он не в Себе (в себе самом ничто не отражается, а если даже Бог в Себе и отражается, то в своей бесконечности), но в чем-то. При этом самоограничение Бога, Его самоотражение и сотворение Им для Себя живого зеркальца не разное, но — одно и то же действие. Подумав о творении, посмотрим на сотворенное живое зеркальце. Нам видно станет, как блестит оно и копошится, точно само по себе. И глубина его бездонна, а из глубины нам благостно усмехается Бог, только ставший маленьким, как мало в зрачке твоем отражение

солнца. И ничего не найдем мы в зеркальце нашем, кроме Бога, никак самого зеркальца не увидим, а увидим в нем лишь им отражаемое, ибо и отражает-то оно только потому, что смотрится в него Бог-Вседержитель. Но зеркальце наше особое: оно зеркальце живое и вечно копошится и поблескивает, все по-новому Божество нам показывая. Вот нам с тобой и кажется, что поблескивает зеркальце по собственной своей воле, радуясь и вертясь в лучах Божьего сияния. На самом же деле всякое движение зеркальца только потому и существует, что двигает его Бог, прибавляя ему все новые радости и все по-новому в нем Себя отражая. Не думай, пожалуйста, будто Бог сотворил зеркальце, а потом предоставил ему самому двигаться так, как оно захочет, оставаясь лишь опорой его. Если бы случилось так, оно бы совсем не двигалось, а стояло бы на месте. Бог поддерживает и его и его движения, т. е. все время творит, ибо Бог-Вседержитель от Бога-Творца ничем не отличается. А если ты спросишь: «Как же Недвижный движется?», я отвечу тебе: «Так же, как двигался Он, создавая тварь-зеркальце. Ведь тогда Он двигался, хотя и не покидая Своей недвижимости. А возможно это для Него потому, что Он выше времени и все времена в Себе вмещает». Но, с другой стороны, правильно, что всякое изменение и движение, как и всякое разъединение должны быть отнесены на долю тварного и конечного, в коем Бесконечное не вместимо. Это тварное и движется, движется самым действительным образом, сразу и вместе не вмещая даже вместимой им доли Бесконечного, почему смело мы можем сказать, что Бог не недвижен, а не движен или, что Он и движется и стоит, движением Своим создавая движение тварное. Бог, как говорит Эриугена, — «движение стойкое и стояние подвижное», ибо, научает нас св. Августин, Он — «простая многосложность и многосложная простота». А отсюда ясно, что движение тварное не может быть иным, чем движение Божье, хотя оно от Божьего и отлично. Тварное движение не может направиться в сторону от Бога, ибо вне Бога и рядом с Ним ничего нет. Оно не может уклониться от Божьего или направиться против Бога ибо уклоняться ему некуда, а Бог от Себя Самого не уклоняется и против Себя не движется. Но тварное движение, как тварное, не может вместить полноты Божьего и слиться воедино со стоянием, т. е. не может стать оно движением стойким и стоянием подвижным, или самим Богом.

Как постичь зло, нами ощущаемое и все-таки быть не могущее, ибо нет иного Бога, а единый Бог всеблаг? Со времен грехопадения путь нашего Богопознания лежит чрез познание зла и, только препобедив мыслью и делом зло, приблизимся мы к познанию и жизни в Боге непознаваемом. Где же искать зло, как не там, где оно зародилось? А зародилось и зарождается оно в недрах бытия,

т. е. в тварной душе моей. Ибо моя душа, как и твоя, не только моя, а вместе с тем и наша общая и душа всего человечества и всего мира. Она, будучи моим центром, вмещает в себе центры бесчисленного множества сфер и сама совпадает с бесчисленным множеством центров иных сфер во всеедином умопостигаемом центре всяческого.

Во зле или грехе, ибо в душе моей зло всегда грех, замечаем мы как бы две стороны: зло-вину и зло-страдание. А зло-страдание связано со злом-виною тем, что страдание, как чувствуем мы сами, есть кара за зло-вину и искупление вины. Обе стороны зла внутренне едины в нашей тварной душе, а потому остерегись слишком отделять их друг от друга и ни на мгновение не забывай об их единстве. Мы уже говорили о том, что зло не может быть особою силою и особым бытием, ибо тогда пришлось бы нам подружиться с манихеями. Называют еще зло немощью или болезнью. Но, поскольку немощь рассматривают как особую силу, называющие зло этим именем дружат с манихеями; поскольку же немощь есть не-мощь, т. е. недостаток мощи, мы еще к ней вернемся, а пока поверь мне на слово, что, отложив этот вопрос, мы не повредим нашему делу. Обратимся же к изобличенным уже двум сторонам зла. О первой, т. е. о зле-вине, мы с тобой говорили, рассуждая о раскаянии. Зла-вины в Боге быть не может, ибо не виноват перед Собой и не осуждает Себя Совершеннейший. Надлежит различать в нашем самоосуждении, которое ведь и есть сознание своей вины, — осуждающего, осуждаемого и осуждаемое. Осуждает, как мы уже знаем, сам Бог, а с Ним соосуждаю и я, но не как еще новый какой-то судия: нет судии, кроме Бога, а как сосуществующий с Богом. Поскольку я с Богом, постольку я и осуждаю и — постольку во мне осуждает Бог. Осуждает Бог (а с Богом и я) не Бога, а меня самого, как во зле-вине от Бога отличного. Но что такое осуждаемое? Как будто осуждает Бог меня за мое действие, т. е. и меня и мое действие. Но это толкование выведет нас на ложный путь. Ведь мы уже согласились с тобой, что всякое мое действие на самом деле не мое, а Божье. А, следовательно, если допустим мы, что Бог осуждает и мое действие, мы принуждены будем признать, что Бог Сам Себя осуждает. Остается один выход — признать, что осуждаемый и осуждаемое совпадают. Но и этот выход из леса заблуждений нас с тобою не выведет. — Осуждаемое не то, что осуждаемый. Осуждаемый осуждаем за осуждаемое, и, не существуй осуждаемое, он не был бы и виноват. Таким образом Бог осуждает меня за какое-то мое соучастие в Его действии.

Всякое действие, все равно — мое или не мое, теофания, т. е. явление Бога в созидании и действии. Но во всяком действии есть и нечто тварное, какая-то относительность, ограниченность и кос-

ность творимого, ибо, не будь этой косности или не существуй тварь, теофании бы не было, т. е. Бог оставался бы всецело и навсегда непостижимым, а нас бы с тобой совсем не было. Поскольку совершенное мною действие, в котором усматриваю я под водительством Бога *мою* вину, существует, оно только теофания; я же причастен этой теофании, т. е. соучаствую в ней, только как *не* совершающий ее, хотя вместе с Богом и действующий. Равным образом и то действие, в котором и которым я осуждаю первое как мою вину, тоже всецело Божественно и такая же теофания. Не я себя осуждаю, а Бог меня осуждает; я же лишь невыразимым образом причастен этому Божьему действию. Следовательно — и ты должен признать это — в моем самоосуждении Бог противопоставляет Себя Себе самому. Остерегись торопиться! Здесь сокрыто величайшее искушение и слышится шипение змия, соблазнившего наших праотцев и нас в них и с ними! Недаром этому искушению поддались столь глубокомысленные философы, как Яков Бёме и Фридрих Шеллинг. Жало же змия, которое должны мы у него, дорогой мой читатель, вырвать, — есть желание усмотреть начало внутренней борьбы в самом Боге и признать Бога за источное единство добра и зла. Нам с тобою после всего передуманного, собственно говоря, и не надо бы опровергать подобное нечестивое мнение. Мы ведь знаем, что во Христе нет ни капельки зла, а что весь Он одна бесконечная благость Божья. Но в научение другим укажем мы на внутреннее разложение и самоуничтожение помянутого нечестия. — Признает оно зло за бытие, конечно, отличая его от добра. Но если зло и добро в Боге одно и то же, то зла, как такового, уже нет, так же, как нет и добра: и зло и добро оказываются лишь покровами подлинного, а подлинное — их непонятное единство. А такое единство предположить мы должны, ибо иначе Бог не прост и не совершенен. Но если так, то зло только кажется отличным от добра, а на самом деле от него не отлично и уж вовсе не может быть какою-то особою стихиею. То же самое придется сказать и о добре. Но тогда выходит, что познавший зло как отличное от добра бытие, потерял уменье отличать добро от зла, а добра больше не видит, т. е. не видит источающего благо лика Божьего. Он, может быть, хотел (и наверно, он этого хотел) выбросить из себя зло, т. е. вину свою, и стать подобным Богу или даже самим Богом, но, принимая зло за бытие и отожествляя себя с Богом, т. е. пытаясь стать Богом, он забыл о безмерном своем от Бога отличии и надмился. Признавая Божье своим, он оказался вором, хитителем чужого, а указывая на зло, будто бы вне его сущее, стал сваливать вину свою на Бога, который зла не творил, и на Денницу, который зла из себя не выбрасывал, но сгорает в косном своем надмении. Видишь, как лукавы мы и хитры

и какими умствованиями хотим оправдать себя! Если же сказанное тебе сейчас неясно, вспомни о том, что говорили мы, рассуждая об отрицательном познании Бога.

В моем самоосуждении Бог Себя Себе самому противопоставляет. Однако противопоставляет Себя Себе самому не Бог в непостижимой сущности Своей, ибо в ней Он — чуждое различению единство, но Бог, проявляющийся в твари. Поэтому правильнее будет сказать, что в моем самоосуждении одна теофания противопоставляет себя другой, большая меньшей, знаменующая полноту Божества менее полной. «*Знаменующая* полноту Божества», говорю я, а не: «полнота Божества», потому что полнота Божества в тварном не вместима и совсем не постижима, всякая же теофания, как бы совершенна она ни была, лишь участненное приятие тварью Божественного, хотя само Божественное не участняется, не уменьшается и не увеличивается. Однако одна тварь более усовершена, другая менее, и в одной теофания полнее, в другой участненнее; да даже и в каждой отдельной твари узреваем мы теофании разной полноты. — Не забудь: узреваем *теофании*, не — тварное, ибо тварного мы совсем не узреваем! — Так в каждой твари и во всем мире раскрывается нам великое множество теофаний, расположенных в дивном восходящем порядке. Весь мир и каждый из нас и есть та лествица, виденная отцом нашим Иаковом, которая ведет с земли на небо и по которой нисходят и восходят ангелы Божии, знаменующие Божественное в теофаниях. И теперь ты, я думаю, усматриваешь, как ясно и красиво сам собою разрешается смущавший нас вопрос. — В моем самоосуждении совершается противопоставление низшей теофании высшей и более полной: причем нисколько не порочим мы этим противопоставлением Божественного в низшей теофании, ибо она неполна не по вине Бога, который всегда и везде и во всякой Своей теофании весь, а осуждаем себя самих за то, что неполно Бога восприняли, хотя и могли воспринять Его полнее: так, как указывает нам высшая теофания. Ведь осуждение не может относиться к самой теофании; тогда бы оно было самоосуждением Бога. И точно так же не может оно быть хулой на Бога за Его нежелание или бессилие проявиться: Бог хочет, чтобы ты всецело приял Его и не являет Себя больше потому, что сам ты больше Его приять не хочешь. Не стремись свалить вину свою на Бога, не повторяй греха нашего прародителя и не лукавь! Сознайся, что в неполноте Богоявления виноват ты сам и виноват тем, что недостаточно стремился к Богу, а был косен и ленив. Но не думай также, будто ты боролся с Богом, хотел Его не принимать, или хотел чего-то иного. Ты же знаешь, что хотеть иного, чем Бог, нельзя, ибо кроме Бога ничего нет, и что нельзя противиться Богу, ибо хотение твое есть хотение не твое, но Божье, а Бог Себе

Самому не противится. Ты хотел принимать Бога и, поскольку ты хотел этого, т. е. Он в тебе и с тобою этого хотел, ты Его и принимал, т. е. — Он был в тебе, или ты был Его теофанией. Если бы ты не хотел Его, и Он бы не хотел, а тебя бы совсем не было и Он пребывал бы в Своей всеблаженной непостижимости. Но ты недостаточно хотел, т. е. не — «хотел не хотеть» и не — «хотел чего-либо иного», а просто — *не* хотел или мало хотел, почему теофания и была неполною. И в том-то и вина твоя, что из-за тебя, из-за малости твоего хотения недостаточно проявился Бог. И не раб ли ты лукавый, когда говоришь, будто зло помешало тебе хотеть и действовать (точно что-нибудь может помешать Богу!); не раб ли ты ленивый, когда недостаточно ты хотел и недостаточно любил Бога твоего? А предостерегаю я тебя от смешения нехотения или недостаточного хотения с хотением не хотеть для того, чтобы не дружил ты с обманывающими себя буддистами, которые думают, будто хотят не хотеть, хотя на самом деле хотят Покоя или истинного хотения Божьего, ибо Божье движение есть бесконечный покой.

Полагаю, не надо нам много говорить о том, что наша вина, т. е. не-хотение или недостаточное хотение, и есть та самая немощь, в которой многие видят самое суть греха и видят правильно, если только не считают немощь за особую силу, потому что тогда они заражены ядом манихейским. Однако тебе, вероятно, очень трудно помыслить немощь так, как ее мыслить надлежит. Все мы вечно движемся и стремимся и не умеем представлять себе «косность», считая ее за *силу* косности. Даже помышляя о своей виновности, мы непременно обвиняем себя в каком-то действии и даже само бездействие считаем видом действия. Поэтому-то, когда хотим мы представить себе свободу воли, мы думаем, будто она заключается в свободе выбора между, по меньшей мере, двумя целями движения. Но может ли быть это? — Ни в коем случае! Если бы свобода воли, наилучше всего отражающая Бога, была свободою выбора, было бы не одно Божье движение, а много движений и мир бы рассыпался в борьбе. Если есть свобода выбора, то Бог не свободен, ибо: какое же движение может Он выбрать, кроме Себя самого? Зачем же унижаешь ты себя, уничтожая в себе подобие и образ Божий? Но, может быть, ты скажешь: «Бог непостижим, и мы говорим не о Боге, а о человеке». Хорошо, не стану спорить с тобой, чтобы не повторять сказанного, которого ты, очевидно, не понял, почему и советую тебе еще раз перечитать прочитанное. Я лучше спрошу тебя: — «Неужели, по-твоему, не свободны ангелы, которые не могут уже пасть, т. е. избрать другое направление движения? А вместе с ними неужели не свободны спасенные и в Боге покоящиеся? Да и сам ты, дорогой мой, неужели ты, стремясь к единению с Богом,

стремишься к рабству и настолько опостылела тебе свобода, что хочешь ты отказаться от лучшего дара Божьего? Помни, милый, что Бог зовет к Себе не рабов, а сыновей: а ты вот хочешь быть рабом, ленивым, ибо ждешь не дождешься, когда наступит время, когда Бог все за тебя будет делать сам, и лукавым, ибо выдумываешь какую-то ложную свободу, сваливая вину свою на соблазняющую тебя будто бы иную цель. Друг мой, пойми, в чем источник беды твоей, и с корнем вырви из сердца своего вероломную леность! Устремимся вместе к Богу всемогущему и поможем друг другу в труде и борении, ибо и я, дерзающий учить тебя, долго, как говорит св. Августин, жил в Вавилоне и все еще блуждаю по окраинам его!

Свобода воли не свобода выбора. Раз есть выбор, должны быть два, по меньшей мере, предмета вожделения, и должны они быть в моем сознании. А если они в каком бы то ни было отношении *суть*, они причастны Богу, высшему и единственному Бытию, и суть в меру своего к Нему причастия. Иначе говоря, они должны быть Богом, так как, если они оба или один из них не Бог, рядом с Богом есть иное начало. Если это иное начало самобытно, Бог не абсолютен; если же оно не самобытно, а творение Божье, скажи: — Каким образом Бог мог создать что-то Ему противостоящее и еще соблазнять им другое Свое же творение? — Если ты скажешь, что иное создано не Богом, а тварью, я опять спрошу тебя: — Каким образом тварь, которая действует только в Боге, с Богом и Богом, может создать что-либо Богу противостоящее? Тварь из ничего творить не может, и в ней творит только сам Бог. — Попробуй предположить, что тварь ничего не создает, а только думает, что создает. Ты и сам без труда опровергнешь свое предположение. Действительно, поскольку что-либо познается, оно уже существует и есть Бог. Таким образом, предмета вожделения или цели вне Бога быть не может, как не может вне Бога быть и никакого движения. А если так, то свобода выбора целей возможна лишь в Боге. Но Бог — совершеннейшее Единство, и в Нем все движения и цели — одно, что не исключает их многообразия. А, значит, если человек и стремится по-видимому к разным целям, по существу он всегда стремится к одной и той же и только по недомыслию считает различным едино-различное, которое и есть подлинно одно и единое. Во всяком случае, движения человеческого духа не могут отрицать друг друга, но все сливаются в согласованном созвучии. Потому-то, как научают нас святые и мудрецы, обладание одною добродетелью есть уже обладание царственным единством всех добродетелей и нельзя обладать им, не обладая каждою из них, как нельзя обладать одною, не обладая всеми. Из всего этого следует, что свобода воли не есть свобода выбора, а нечто иное, свобода же

выбора единою волей разных целей не более как самообман. И опять нам не остается иного выхода, кроме провозглашения истинного учения. — Мы недостаточно стремимся к Богу и в этой недостаточности чувствуем свою вину. Мы виноваты в том, что свободно и разумно (а лучше сказать — безумно), не раскрываем всей полноты безмерного нашего могущества, что не холодны мы и не горячи. А помнишь, что обещано тому, кто не холоден и не горяч, но тепл? «Изблюю тебя из уст моих», говорит Господь. Вот что обещано.

Но *почему* созданная Богом свободная воля недостаточно стремится? *Почему* она недостаточно любит или хочет? Не отвечай: — потому, что недостаточно разумеет, — ибо тогда придется тебе снова отвечать на подобный же вопрос: — почему она недостаточно разумеет? — и окажешься ты не в лучшем, чем прежде, положении. К тому же такой ответ заставил бы нас допускать в первичном творении Божьем и лучшем образе Всеединого отсутствие единства и какое-то различие воли и разума, чего да не будет! Первобытие твари не воля как свобода выбора, и не воля отвлеченная от разума, и не разум отвлеченный от воли; оно — источное единство воли и разума. И в этом источном единстве бытия, разума и воли, столь красиво отражающем Троицу, не можем мы и помыслить какую-либо обусловленность: оно, подобно Богу Всесвободному, само себя определяет, свободное, как ничем, никем и даже Богом не обусловленное, необходимое, как живущее собою самим. Первоисточное влечение самоосновно и самообусловленно, и в этом великая краса его. «Почему я люблю», спрашивал св. Бернард Клервосский, и отвечал он себе самому: «Люблю потому, что люблю». Вот самый лучший и самый благочестивый ответ! — Почему стремится свободно-разумное «я»? — Да потому, что стремится, или, если хочешь, потому, что оно образ Божий, а Бог стремится и стоит не «почему» и не «для чего». — Нелеп вопрос: — Почему «я» стремится? — как нелеп и другой: — Почему оно существует? — Но не столь же ли нелепым будет и третий: — Почему «я» *недостаточно* стремится? — Если недостаток стремления есть вина, а мы хорошо знаем это, он должен быть свободным (с рабов Бог ответа не спрашивает), свободен же он только тогда, когда он самоосновен или безосновен.

Неизреченное и непостижимое Божество есть «движение стойкое и стояние подвижное». Бог как бы бесконечно быстрое замкнутое в себе самом, т. е. круговое движение, которое по причине бесконечной быстроты своей есть в то же самое время полный, истинный и живой покой. Соделавая Себя постижимым, т. е. творя Себя как теофанию, в творимом им относительном, Бог как бы развертывает, развивает Себя в Божественно-тварные обнаружения. Поэтому все тварное есть подобное Богу движение Богом, в Боге и к Богу, но движение относительное, т. е. не бесконечно-быстрое и, следова-

тельно, не сверхвременное, а временное. В тварном становит Себя Бог, но становит не в полноте Своей, относительным не вместимой, не в сверхвременности и сверхпространственности Своей, а во временной и пространственной внеположности всего Им творимого, могущего вместить Божество даже участненно, лишь развернув Его бесконечное многообразие в пространстве и времени. «Времена наши будут, когда их не будет», говорит святой отец наш Августин. Он как бы говорит: — Когда небеса совьются в свиток, а время прекратится, когда и пространство и время соберутся в одну умопостигаемую точку, тогда «будет Бог всяческим во всяческом», т. е. достигнута будет всеединою тварью возможная для нее полнота теофании. — Для сверхбытийного же Бытия Божьего это уже есть и всегда было. Как возможно такое обожение твари, мы не знаем, но мы знаем, что оно будет. Бог Всемогущий может обожить нас, ибо мог Он, бесконечный, стать конечным и слабым человеком во Христе, не теряя Своей Божественности. Относительное бытие вселенной не что иное, как созидаемое Богом и только Богом движение в Него и в Нем всех свободных «я», различествующих друг от друга по быстроте своего движения, т. е. по степени свободно-разумного приобщения их к движению Божьему, и составляющих тем дивное песнословие Творцу всяческого. Взгляни, как премудро устроено все в прекрасном создании Божьем! — Неполна бы была теофания и не звучала бы многоголосая гармония бесчисленных движений в несвободном и неразумном всеединстве. В нем не отражался бы образ Божества непостижимого, а само оно, постижимое, казалось бы младенческою игрой Божественности. А если бы к тому обладало оно еще чувством и разумом, священная игра казалась бы нам злой и жестокою, почему и считают жестоким Всеблагого не постигающие в себе величайшего дара Его. Богоявление должно было стать всеединством свободно-разумной твари. А всеединство не может быть разумно-свободным, если Бог сотворил его вне Себя, как думают еретики, называющие себя деистами и полагающие, будто слова Писания о том, что Бог «опочил от дел Своих», надлежит понимать буквально. Послушайте вы, гордецы и еретики, и пораздумайте сами! Ведь тогда бы каждое созданное Богом «я» было отделено от своего Творца непроницаемой завесою и могло развиваться лишь по закону своего созданного Богом естества. Оно бы быстро наткнулось на пределы своего познания и стало заниматься лженаукою, называемою «гносеологией», а движение его было бы всецело обусловлено тем, что Творцом в него заложено. Но Бог ничего не дал твари и дал ей бесконечное все, сотворив ее в Себе и Себя в ней, тварном ничто, отразив. И бесконечная цель стоит перед нами и никогда не перестанет она быть бесконечною. Мы ничто, но мы можем соединиться со всем,

если только бросимся в объятия ждущего ответа на призыв Свой Отца. Мы уже с Ним и в Нем, «Им живем, и движемся, и есмы», поскольку есмы, движемся и живем. И не внешним законом живем мы — внешний закон сынам не положен, и не заложенным в нас нашим законом — ничего в нас нашего нет, а живем мы Богом Живым. Господи! Как прекрасен Ты, «огненных чинов Творец, и бесплотных сил хитрец, и небесных и наднебесных художник!» Господи, Боже мой, как прекрасен Ты и как прекрасны мы, маленькие и слабенькие детки Твои! Мы свободны и разумны и как свободно-разумные, чувствуем немощь свою, в которой и чрез которую Мудрость Твоя являет Твое Всемогущество. И вот, немощные, дерзаем мы обвинять Тебя в том, что, не дав нам ничего только нашего, все Сам совершая, Ты будто бы лишил нас свободы. И вот, как дети немысленные, умствуем мы о Тебе и думаем, будто, даровав нам все и нашу свободу-бытие, Ты сам Себя ограничил. А не знаем того, что Сын Твой низошел к нам, что теофания — тварь, а тварь — теофания.

Но вернемся, читатель мой, ко злу-страданию: давно мы его оставили и как будто совсем о нем позабыли. Мы исповедуем Бога Всеблагого и Всеблаженного. Но следует ли отсюда, что и страдание есть только мое или наше страдание, а Бог не страдает? — Нет, никоим образом не следует. — Бог сверхблажен и сверхблаженствует, и словечко «сверх» показывает, что не надлежит понимать блаженства Божьего в нашем, человеческом смысле, хотя источником нашего блаженства (если только оно существует) и является Божество. Мы же познаем блаженство, как устами Сократа сказал уже великий Платон, только по противопоставлению его страданию и в непременной связи с ним. Нет ни блаженства без страдания, ни страдания без блаженства: одно необходимо сопутствует другому. Но блаженство — несомненное бытие, и больше того — бытие в Боге, ибо ощущаю я блаженство не только как мое блаженствование, но и как блаженствование в бесконечном Блаженстве, к которому я всеми силами стремлюсь и в которое погружаюсь. Равным образом и страдание не отсутствие или недостаток блаженства, а тоже несомненное бытие, как моя боль, мука и томление. Следовательно, и само по себе и по неразрывной связи с блаженством страдание есть Божество или теофания. Мы даже постигаем, как тем Блаженство Божие превышает наше, что Оно сразу и блаженство и страдание. Тебе, может быть, кажется это неубедительным. Тогда станем рассуждать иначе и всмотримся в сострадание. Сострадание, как и само слово показывает, то же самое страдание, отличное тем, что страдают двое. А решишься ли ты сказать, что не хочешь Божьего сострадания? Ты его не только хочешь, а ищешь и просишь. «Будьте как дети», сказал Христос. И ты будь как дитя, и жалуйся

Богу на маленькие свои обиды и проси у Него сострадания и помощи. Ведь улыбаясь Он ждет: когда ты, малютка Его, к нему обратишься. Мало того. — Ты ощущаешь и знаешь, что Бог сострадает тебе, елеем благостыни Своей врачуя раны твои. Если же не знаешь ты этого и не чувствуешь, Христос для тебя не умирал и не страдал и впадаешь ты в осужденную Святою Церковью ересь докетизма. Обратись же скорее ко кресту, взгляни на кровоточащие раны Распятого, прислушайся к Его стенаниям, посмотри, как и сейчас страдает Он в детках невинных, и тогда скажи — сострадает ли тебе Божество? Однако отличай сострадание от страдания, хотя и очень они похожи. — Всеблаженный, осуждая во мне и со мною мою вину, творит меня страдающего и рождает в Себе и во мне Сына Своего состраждущего и скорбного. И только Сын страдает во мне всем моим страданием, как Сын страдая ограниченно и ограниченно блаженствуя, т. е. разъединяя Божественное единство страдания и наслаждения. Но, как Всеединый Бог, единый с Отцом Своим, Он всеедино страдает и блаженствует, блаженствует страдая и страдает блаженствуя. О том же, что такое Божье страдание, скажем мы дальше.

Итак, человек создан Богом в единстве с Богом, во всяческом тожестве с Ним, кроме сущностного, и в непостижимой сущностности своей. Мысль, чувство и воля человека должны были быть мыслью, чувством и волею Божества, а назначение или цель его — в полном сопутствии теофании в нем самом и в других «я». Зло или первородный грех Адама, а в нем и всех нас, т. е. и мой и твой, любезный читатель, заключался в свободно-недостаточном, слабом или замедленном движении к Богу, с Богом и в Боге. А под движением здесь надлежит разуметь всеединую деятельность человеческого духа: и любовь или стремление, и познание, и блаженство-страдание в единстве с Богом и созданными Богом духами. Замедленность движения прежде всего была замедленностью или недостаточностью теофании, меньшею, чем надлежало, соединенностью с Богом и большею удаленностью от него. Далее, замедленность движения была различием в быстроте движения между Богом и Его теофанией-тварью, как бы некою остановкою бесконечно-быстрого движения твари и началом временного бытия ее. Наконец, замедленность движения есть неполнота самой тварной жизни, недостаточность бытия твари, не отзывающейся на зов Творца ее. Таким образом — и я надеюсь, что в другой раз мы еще побеседуем с тобой об этом — произошло как бы расщепление Всеединства на Бога и тварь, однако расщепление, не нарушившее единства Божества и не создавшее полного отъединения твари, подобно тому как ранее Бытие Всеединое не уничтожало отличия твари от Бога и как не уничтожит Оно этого отличия и в грядущем преображении мира. Но не думай,

будто грех наш нарушил волю Божества. — В отъединении от Бога познаем мы и Его Всеединого и Всеблагого, и наше ничтожество, и Его непостижимость и наше Ему в непостижимости подобие. По вине нашей лениво и медленно, но верно и неизбежно движемся мы в Бога, выполняя свое назначение, и будем в движении, доколе не превозможем нашей косности и не будет Бог всяческим во всяческом, когда станет движение наше бесконечно-быстрым, т. е. совершенным покоем.

Недостаток стремления, немощь обнаруживает рядом со Всеединым Центром всяческого иные, тварные центры или «тварные я», которые не обладают полнотой единения с Богом и не опознают себя в Боге и друг друге, но думают, что опознают себя в себе самих. Отъединяется от Бога «я» и пытается утвердить себя в себе самом, что свойственно только Божеству, а не твари. И жалкое «я» даже не замечает, что и после падения своего существует только в Боге и Богом, что нет у него ничего своего и само оно — непостижимое ничто, мнящее себя нечто. Вот это-то возмнение и есть первоисточная вина, носящая имя надмения или гордыни. И мы знаем с тобою, что гордыня должна быть только недостатком чего-то и что поскольку существует она, она — теофания. Действительно, что иное гордыня, как не самоуслаждающееся обладание своим? Посмотрим же, как она отражает Божественность. — Когда «я» было в Боге, оно, отличаясь от Бога сущностно, во всем остальном было Богом. Оно не могло сказать: «Я само!», но должно было говорить: «Я — ничто, всего Бога вмещающее». В Боге «я» обладало всем потому что Бог все: всеми другими «я» и самим Богом, — и всем наслаждалось. Но наслаждалось оно, повторяю, Богом, Божественно-тварным и собою, как Богом, т. е. *Бого*услаждалось, а не *само*услаждалось, ибо не говорило: «Я само!» Отъединилось «я» от Бога и стало говорить: «Я само!», хотя, как само, оно — пустышка, существуя лишь потому, что его поддерживает или творит Бог. И стало оно после этого наслаждаться всем для себя самого, т. е. стало *думать*, что наслаждается для себя самого, уподобившись дыромоляям. Я говорю «стало думать, что» и т. д. потому, что на самом деле его *самого* нет. Почему же тогда оно все-таки могло утверждать себя? — Потому, что и Бог Себя утверждает и противопоставляет Себя Своей твари, а вместе с Ним и всякое «я», «я» истинное, утверждает себя, как тварную сущность или ничто, Богу и другим «я» себя противопоставляя. Иначе, как мы уже говорили, «я» не могло бы любить Бога, т. е. быть. «Я второе» (назовем так тварное отъединенное «я» в отличие от «я» в Боге или «истинного я», «первого я») уже не Богоуслаждается, а самоуслаждается, т. е. не пускает или не хочет пустить наслаждения в «первое я», всячески закрывая от него и от Бога жалкую

наготу свою. Поэтому наслаждение «второго я» недостаточно сильно. Но оно и недостаточно полно. Не полно оно потому, что, отъединившись от Бога, недостаточно Им обладает, а, недостаточно обладая Богом, не может достаточно обладать и всеми другими «я», которые едины с ним только в Боге. Оно считает все своим. Однако оно могло бы считать все своим, только став «первым я», т. е. в Боге, и тогда для него свое было бы то же самое, что и чужое, вернее — для него не было бы ничего только своего или только чужого, а все — и свое, и чужое, и Божье. И забыло второе «я» о неразрывной связи наслаждения со страданием, не соединяет самоуслаждения с самозабвенным услаждением собою Бога и других.

Ты, я думаю, теперь понимаешь, что в самоутверждении отражается великая тайна Божьей жизни и что недаром столь привлекательны безмерная гордыня и неодолимые чары павшего Денницы. Ты понимаешь, что обладание отражает обладание всем в Боге; только, как и самоутверждение, оно неполно. Наконец, понимаешь ты, что наслаждение гордеца лишь слабый отблеск пресветлого сияния Божьего Блаженства. Вина горделивого в том, что не всем он обладает, не себя, т. е. не истинное свое я, утверждает, не всем и мало, т. е. без страдания или услаждения собою Бога и других, наслаждается. Взгляни на жалкого гордеца, а заодно взгляни и в себя самого. Ведь он глуп, он глупый вор. Обладает он Божьими, благостно ему Богом всепрощающим ниспосылаемыми дарами, а думает, будто обладает своим. Он хищением постарался соделаться Богом, но вместо этого обнищал и не умеет обладать всем. Воистину, «чужое добро впрок не идет»! Самоуслаждаясь обладаемым, гордец хочет им обладать, не обладал бы, если бы не хотел, и не может обладать без хотения. А хочет он обладать всем, и потому хотение его становится безграничною и неутолимою жадностью, вечно ищущим, но никогда не насыщающимся вожделением. Желая обладать всем — он *жаден*, желая услаждать всем только себя — он *скуп*. Не замечаешь ли ты уже и сам, как в темных волнах *жадности* и *скупости* колеблется отражаемый ими лик Божества? — Я в Божестве всем обладает и всем хочет обладать, уподобляясь в этом самому Богу, отличаясь же от «второго я» тем, что хотение обладания и само обладание для него одно и то же. Гордец скуп и стремится обладать всем только для себя. «Первое я» стремится к обладанию всем для себя, но действительно всем, т. е. оно хочет обладать еще и тем, что все и сам Бог обладают обладаемыми им дарами. Оно знает, что нельзя обладать Всеединством вне Всеединства и хотя бы в малейшем отъединении от Него, знает, что такое настоящее, полное обладание. А жалкое «второе я», конечно, не может наслаждаться всем чрез самоотдачу, потому что оно не отдает себя Всеединству, а сжато в себе самом; всякая отдача другому чего бы

там ни было кажется ему, попытавшемуся обокрасть Всеединство, лишением, потерею и воровством. Оно не знает, что, отдай оно свое другим, желание его не уменьшится, а возрастет, наслаждение не умалится, а усилится и безгранично расширится. И рост наслаждения кажется ему отказом от него, рост единения чрез самоотвержение — смертью.

В Божественной жизни я стремилось к наслаждению Богом и другими «я», их собою услаждая. Не зная границ и меры, ибо нет их в Боге, оно все изливалось во все, растекалось во Всеединстве, себя не теряя, но во всем себя находя. Всем оно наслаждалось, во всем пребывая и всем в себе обладая; и все оно услаждало, ибо все в нем пребывало и всяческое обладало им. Стремление наслаждаться всем было для него стремлением все услаждать; вбирание всего в себя — растечением во все. И это стремление к растечению, как основное стремление твари, осталось в нем даже после отъединения. Но оно уже не может быть растечением во все, потому что «второе я» утратило, отстав от Бога, необходимую для этого связь со всем. И неизбежным стало ограничение растечения пределами того, что осталось еще во «втором я». Затем, в самом растечении осталось наслаждение им, но потускнело и померкло услаждение им других, потому что «второе я» относит все к себе, к своей отъединенности и самозамкнутости. Отделилась таким образом от наслаждения жертвенность и стала казаться бесполезным самоограничением, хотя на самом деле, как очевидно это всякому, она и есть истинное освобождение. Затем, растекаясь в узких границах «своего», «второе я» не в силах уже удержать своего единства (т. е. единства «второго я», единства мнимого), потому что в растечении может удержаться единство лишь во Всеединстве. И не думай, что скупец не расточителен: он так же расточает себя самого, как его сын будет расточать его богатства, а у скряги сын всегда расточитель. «Второе я» как бы распускает себя, снимает с себя путы — предается *распутству*, оно разлагает или разворачивает себя, погружается в разврат. В стремлении всячески утвердить себя оно себя расщепляет, как ранее расщепило Всеединство, дробит свою относительную целость, уничтожает свое относительное единство, но — запомни это! — на пути к единству истинному. И такое самоуничтожение продолжается до бесконечности, отражаясь во всяком наслаждении. Чем, скажи мне, отличается разврат от наслаждения, как не потерею целостности наслаждения, как не сосредоточением на частичках и минутках, не расчастнением и раздроблением единого?

Но как низко и жалко падает человек! Трудно даже помыслить глубину его падения. «Второе я» его думает только о себе и о своем наслаждении, а о других «я» и думать не хочет. Оно стремится к

наслаждению, забывает об услаждении. И в мире Божьем перестает оно видеть что-либо, кроме услаждающего его. Этим оно обездушивает мир, как бы убивает другие «я» (почему дьявол в Писании и называется «человекоубийцею искони») и смотрит на них, как на вещи, т. е. овеществляет их. Правда, смутно чувствует оно недостаточность наслаждения вещами и, на словах по крайней мере, предпочитает наслаждения духовные, стыдясь тела своего. Но, наслаждаясь духовным, духовного оно не ценит и всячески овеществляет его, на первое место поставляя свое чрево и горло, т. е. погружаясь в *чревобесие* или чревоугодие и горлобесие. Конечно, и в этом отражается жизнь Божественная. — Все должно услаждать человека, т. е. все должно быть и вещью, но — не только вещью, а и духом: от вещи надо отнять ее вещность, так, чтобы не мешала она. Ведь разгрызаешь ты скорлупу орешка, чтобы съесть ядрышко.

Так в отъединенности от Бога человек не утрачивает образа Божьего, хотя образ этот и тускнеет, а теофания по вине человека в должной мере не осуществляется. Но обрати внимание на то, что гордыня, жадность или скупость, распутство и чревоугодие или горлобесие не разное, а одно и то же, единое состояние многообразно проявляющегося духа и относительное единство в отъединении от Всеединства. Поэтому и греховное состояние духа объединяет, и, если бы не объединяло оно, его бы совсем не было, потому что тогда бы не было бытия, которое есть единство и объединение. Так гордыня объединяет или стремится объединить все вокруг «я», вместе с жадностью и скупостью собирая все обладаемое и услаждающее; распутство объединяет то же обладаемое чрез растечение в нем «я», само являясь только другою стороной скупости; горлобесие пытается создать единство наслаждения. Но проявляющая себя столь многообразно воля ни в чем не проявляется с должною полнотою. Гордыня не полна потому, что не утверждает «я» в Боге-Всеединстве и не сливается в единство с самоуничижением. Жадность, скупость и горлобесие не полны потому, что не движутся далее самоуслаждения, которое есть неполное наслаждение, и не слиты в единство со щедростью и самоотдачею. Распутство не полно потому, что не разливает «я» во всем, ограничивает себя вещным и, не находя «я» везде (ибо «*второго* я» везде и нет), этого «я» не объединяет. Объединяя частично, все указанные нами грехи, внутренно единые, противоборствуют друг другу и разлагают свое единство, которое и должно быть разложено, чтобы обнаружилось единство «я первого». Они разрушают скорлупу, облекающую ядрышко истинного единства. Гордыня ставит препоны распутству, всячески мешая растечению «я», которое кажется ей — и справедливо кажется — разложением «второго я», а распутство вечно борется со скупостью, расточая накопляемые ею богатства. В свой черед горлобесие, со-

единяясь с гордыней, обрушивается на распутство, которое в растечении своем приближается к пределам вещного, а, осилив и подчинив распутство, уязвляет гордыню. Все эти грехи несут смерть друг другу и, единые в существе своем, купными усилиями умерщвляют свое единство. И правильно поэтому называют их смертными грехами. Каждый из них, если бы мог он развернуть всю силу свою, пожрал бы прочие и самого себя и стал бы добродетелью, т. е. всеми добродетелями сразу или царственным их единством. Но ни один полноты не достигает, а все не согласуются друг с другом в ласковом и любовном борении, и то превозмогает один, то другой. И печально положение души или воли, воли неустроенной. Хочет она блаженствовать, не постигая, что истинное блаженство вместе с тем и страдание; и тоскует, мучается и томится, не постигая, что истинная мука и есть истинное блаженствование, как не постигает, что пугающее ее разложение на самом деле созидание истинной жизни.

В Боге человек видел все другие «я», весь мир, и, своим бытием, деятельностью и познанием все услаждая, бесконечно всем наслаждался. И не дивись этому, друг мой: в Боге все «я» друг для друга прозрачны, в Нем все принадлежащее одному принадлежит всем, а принадлежащее всем — каждому. В Боге благо другого, не переставая быть таковым, вместе с тем есть и мое благо и тем, что оно — благо другого, оно еще более услаждает меня, как залог и среда единящей любви. Радуюсь я ему как моему благу, а еще более — как благу другого, со мною единого, и благу Бога, самоотверженно одаряющих меня им. Отдавая себя Богу и другим, ничего себе не оставляя в отъединении от них, губя душу свою, я тем самым во всех пребываю и во всех нахожу себя, всеми и собой блаженствуя. Отъединяясь от Всеединства, я по-прежнему жажду блага других «я» и смутно влекусь к ним и в них. Но уже не сознаю я блага другого моим благом, ибо хочу, чтобы оно было моим и только моим. Я овеществляю это благо, обездушиваю его; мысленно убивая в нем его «я». Не достигая стремлением моим единства, я уже не ощущаю в себе других «я», не признаю их и не знаю, что они — во мне, а я в них. Другие «я», как и Бог, стали для меня невидимыми. Я их не вижу, а только смотрю на них сквозь мутное и маленькое окошечко построенной мною для себя кельи; не вижу их, а *завидую* им, не вижу — а *ненавижу.* Что значит, что завидую я им? — Это значит, что хочу я сделать их моим благом, в себе их не видя и мучаясь своим невидением. Что значит, что ненавижу я их? — Это значит, что не хочу я видеть в них что-либо от меня отличное и вскипаю желанием уничтожить их отличность от меня. Но примечаешь ли ты, что уничтожаю я только слепляемую мною и ими корочку вещности, а за корочкою

этой и скрыто иное «я», со мною единое, на которое мне не за что и гневаться? Если же ты примечаешь это, то согласишься со мною, что зависть, ненависть и гнев тоже отражают сияющее Солнце Любви и ведут нас, во тьме ночной блуждающих, к Его свету бесконечному, в коем «праведники сияют, яко светила». И обрати внимание на силу слов. — Не сказано: «сияют светила праведные» или: «сияют светила праведности», но сказано: «праведники сияют, яко светила», потому, что светило одно — сам Бог, а все прочее лишь подобно Ему, светясь светом заимствованным.

Зависть и ненависть суть отражения Бога. Но они суть и вина моя, т. е. вина того, что недостаточно я завидую и недостаточно ненавижу. Не пугайся, читатель, слушая эти слова, ибо означают они только то, что недостаточно я люблю. Мы с тобою уже знаем, что все грехи мои — вина немощи моей и что вместе с тем они — страдание мое или мука моя, добровольно избираемая мною кара, ибо нельзя избирать отъединенность так, чтобы она не была и мукою. Завидую я — и чувствую малость мою и бессилие достичь желаемого и тем оправдать мою гордыню, вечно ущербляемую красою других, у ног которых ползаю я, шипя, как гнусное пресмыкающееся. Завидуя и ненавидя, горю я в неутолимом огне сознания своего бессилия, поедаем червем ненасытимым. Не стремлюся я к светлому и блаженному страданию жертвенности, к самоотдаче и мучаюсь в себе самом, сам и мучитель и жертва. А должен-то я быть мучителем всего, все поглощая, и жертвою всего, всему отдаваясь. Взгляни, как прекрасен гнев и как великолепна мощная и темная ярость! Слышишь ли ты в громовых раскатах и потрясающем мир вое урагана голос тихого Божества? Гневайся свято; а свят твой гнев как стремление твое в другие «я», как желание уничтожить их отличность и растворить их в твоем. Но немощен и слеп он, не постигая цели своей и не видя себя как любовь. Ты, наверное, видел на старых картинках, как изображается гнев, а, если не видел, то посмотри. — Изображается, обыкновенно, женщина (потому, что по-латыни гнев женского рода), которая стоит вся перекосившись и откинувшись назад. Зубы ее крепко сжаты, точно она хочет их истереть в порошок, голова закинута и глаза скошены. Руками же своими яростно разодрала она свою одежду и терзает грудь свою, точно хочет себя уничтожить. Да и не только на картинках впадающие в ярость люди бьют кулаком по стене или по столу, хотя этим и причиняют себе боль, рвут на себе волосы и грозят себе самим кулаками, а иногда и ударяют себя ими. Все это полно глубокого смысла. — Бессильный гнев — а гнев, как мы установили, всегда бессилен — обращается на самого себя и яростно себя самого уничтожает. Гневающееся «я» ярится на самого себя, терзает, рвет и уничтожает себя. Но ведь это — «я

второе», которое и должно быть уничтожено для того, чтобы воскресло упрятанное им глубоко в землю души «я первое». И не благодетелен ли такой гнев, не есть ли он любовь к первому «я», а в нем и ко Всеединству? Поразмысли хорошенько об этом.

Яростный гнев угрожает душе смертью, но часто он — сама жизнь, душу воскресающая. Если не ослабеет его сила, разрушит и сожжет он в своем пламени «второе я», и темный огнь его станет чистым и светлым, но бесконечно мощным огнем поедающим, пыланием Всеединства. Где нет гнева, где изнемог он и затих, там ждет душу последний и самый тяжкий из смертных грехов — *тоска*, воистину грех смерти и тления. Тоска неизбежно овладевает отъединенной и разлагающейся душой, теряющей силы свои, погружающейся в косную недвижимость, ибо тоска и есть само разложение. Недвижимость — смерть души, а тоска — мука смертная, томление тления, невыносимое страдание души умирающей. Должно тосковать мукою смертною «второе я», для того, чтобы воскреснуть, как «я первое». Однако не думай, будто смерть не существует, хотя и нет у нее косы и не из костей она сделана (ибо и коса и кости тоже тлеют и умирают). Смерть не обман, а тоска смертная бытийна. И победить смерть можно только истинною смертью, как тоску можно преодолеть лишь истинным страданием, которое уже не страдание, а страдание и блаженство. Бытийностью своей тоска или страдание отражает свободную самоотдачу, жертвенность Божественного Мира. А жертвенность мира в Божестве и есть само Божество, в Высшей Теофании Своей рождающее Себя как Страдание. Страдание-Божество дарует бытие земному страданию и, воплощаясь в страдающем мире (ибо человек заключает в себе весь мир), преображает его страдание в страдание-наслаждение. Отъединенный от Бога мир должен умереть как отъединенный. Но что такое смерть его? — Что, как не саморазложение, не поглощение моим «я» всех отъединенных «я» и не поглощение ими моего? Представь себе, читатель, что это самоуничтожение мира, уже познанное нами в самоуничтожении второго «я», совершится в одно бесконечно-малое мгновение, т. е. что сразу все уничтожат мою отличность, а я уничтожу отличность всех. Не будем ли мы тогда всеединством и не будет ли взаимообладание и взаимоотдачей? Такое взаимоуничтожение всех и есть истинная смерть, но вместе с тем оно есть и истинная жизнь, победа смерти над смертью, всеобщая смерть и всеобщее воскресение. А теперь вспомни, что говорили мы о Боге и твари, уподобляя Бога бесконечно-быстрому движению, вспомни и мыслью своей сочетай со сказанным сейчас. Если сможешь ты сделать это, ты поймешь, какой глубокий смысл сокрыт в умирании мира и как само это умирание кажется *только* умиранием и чувствуется *только* мукою лишь потому, что мир

ленится умирать, медленно и косно разлагаясь в своей тварной отъединенности. Ты постигнешь тогда это разложение как рождение истинных «я» во Всеединстве, как начаток и залог исполнения или усовершения мира, отражающий в частичном и вялом круговороте тварного бытия бесконечно стремительный и мощный круговорот бытия Истинного, которое соделавает все тварное высшею из возможных для твари теофанией. Всякое бытие — теофания и как теофания — благо, существуя лишь в меру своей благости. Но, как недостаточная, она — неполнота становящегося в твари Бога, недостигнутость тварью — чистою возможностью единства в Боге и с Богом. Поэтому тварь-теофания и не едина с другими тварями, как не едина и в себе самой. В тварном осуществляются лишь частичные объединения, как протекающие рядом друг с другом, а чаще и в видимой борьбе друг с другом. И озарение этого состояния высшею теофанией ведет к усмотрению в нем борьбы и тления, хотя на самом деле совершается лишь неполное становление единства. Сознавая себя виновным в таком состоянии, «я» восприемлет в становлении единства только страдание и тление, но не постигает созидательного смысла смерти и смертью Поправшего смерть. Оно не видит уже совершающегося объединения и ждет его в далеком будущем, не замечая, что умирая уже воскресает в Первом Воскресшем. Все еще живет человек ветхозаветным чаянием Грядущего, все еще не верит в воплощение Сына Божьего.

«Но чем же объяснить, спросишь ты у меня, читатель мой, вечную борьбу в нас меж злом и благом, между злыми страстями и устремлением в Бога? Почему зло порабощает нас как некая могучая стихия, захватывающая нас? Что такое этот поток зла, в действительности которого сомневаться смешно?» — Ответить на твои вопросы не трудно. Надо только собрать воедино все уже сказанное нами. — Все люди составляют единство в Адаме. В нем все отъединились и отъединяются от Бога и в нем же все разъединяются, подобно тому, как каждый из нас разъединяется и распадается в себе самом. В Адаме же, а следовательно и в каждом из нас создано единство всей твари, вместе с нами трудящейся тлению, видимо отъединяющейся от нас и продолжающей созидающий единство распад. Человек, как учат мудрые, микрокосмос. Он — единство мировых стихий, на которые разлагается его тело, рождая тело просветленное и обоженное, обладающее собою, как единством, во всех стихиях. Так один свет от многих светильников, но каждый из них во всем этом свете обладает всем светом своим. Человек единство безмерного множества «я». Он — видимо распадающееся, а на деле созидаемое их единство. Но, может быть, ты скажешь: — «Не может быть человек центром мира, так как звездочет Куперник или Коперник доказал, что не солнце вокруг земли, а земля вокруг

солнца ходит». Я же отвечу тебе: — «Физика не против Бога». — Какое бы место в ряду тварей человек ни занимал, в нем создано всеединство тварей: и высших его, как ангелы Божии, и низших, как животные. Оттого всеединство и есть всеединство, что в каждом единстве его содержатся все единства, хотя это и не вполне еще обнаружилось. Ведь содержится же весь Бог в каждой твари, Бог, которого мудрецы называют кругом, центр коего — везде, а окружность — нигде.

Итак, в каждом из нас живем мы все. В каждом из нас — всечеловеческое зло, все зло падших ангелов и помраченного Денницы, все мировое зло. Но в нас оно не само по себе, ибо само по себе оно не существует, а — как немощь Адама и немощь всей мировой воли. И виновен каждый из нас вселенской виной, и страдает мировой скорбью, как и весь мир виновен и страдает виною каждого из нас. Не думай, будто в твоих хотениях и твоей ярости один только ты хочешь и яришься. Нет, в тебе хочет и ярится весь мир, увлекая с собою тебя, так же, как и ты его с собой увлекаешь. И чувствуешь ты в себе этот поток, заливающий тебя и несущий с собою в стремительном течении своем. И — что удивительнее всего — чувствуешь ты в себе силы ему противустать или — лучше — его за собою увлечь. Ты чувствуешь в себе всю косность Адама, человечества, мира и твоего маленького мирка, зная, что можешь и должен привести в движение весь коснеющий мир. Тебе кажется, будто мировое зло тебе противится. Но если побежишь ты, стараясь увлечь за собою меня, тихим шагом за тобою идущего, разве не покажется тебе, что и я тебе противлюсь? Видимый распад, разложение и рассеяние царят в душе твоей, горниле космоса. И тот же тлетворный дух веет над миром, отеняемым тихими крылами смерти. Тварь трудится тлению и не может развернуть полноты сил своих и не хочет слиться с нами в славословии единства, как и мы не хотим слиться с нею, отдать ей себя. Посмотри, как глупо насыщается бессмысленный червяк, поедая тела твоих близких. Посмотри, как терзает хищный зверь свою добычу, и оглянись на себя. Все мы строим себе свои маленькие домики, все хотим жить только для себя, разъединяя и разрывая тварное, чтобы объединить его в нас и чрез наше разложение вернуть в единство мировых стихий. Дробность и частичность тварных объединений обманывают нас видимостью борьбы и разложения и застилают от глаз наших неуклонно созидающееся всеединство. Мы и не помышляем, что дело в замедленности круговорота, что, совершайся он стремительно, мы бы видели в нем не только растечение, а и слияние, не только смерть, а и жизнь. Мы не знаем, что дело в косности и лености мира. Нам кажется, будто неистовый ураган лишь разрушает и губит, а самоутверждающееся «я» лишь

разрывает всеединство. Нам кажется гнев безмерно мощным, потому что не знаем мы силы любви и прислушиваемся к ее голосу в мертвой тишине, а не в грозах и бурях. Жизнь мира кажется нам бурною и мощною, потому что не знаем мы еще настоящей силы и не видим, что мир коснеет, а все его грозы и бури лишь сонные всплески волн дремлющего всеединства.

Так ничего не отвергаем мы в бесконечно прекрасном творении Божьем, все сущее признавая Божественным. Не отвергаем и Божественного голоса, который в душе нашей осуждает нас и весь мир за косность и лень, т. е. за недостаточность устремления или любви к Богу. Прислушайся к этому голосу и пойми, что он тебе говорит! А он говорит, что цель твоя не в борьбе с каким-то не существующим злом, а в полноте любви нашей к Богу и с Богом. Все же, что к Богу и с Богом, уже и в Боге. И в Боге, которого вместе со всем миром чудесно вмещает наш микрокосмос, должны мы найти силу быть сильными и мощно двинуть себя и весь коснеющий мир. И, может быть, каждый из нас и любой из нас может сделать это, ибо безгранична сила того, с кем Бог.

Дорогой мой читатель, о многом беседовали мы с тобой и весьма немногое разъяснили. Но на то, чтобы разъяснить все, не хватит ни времени ни бумаги. Может быть, удастся нам как-нибудь встретиться и сообща подумать о Божественном. Теперь же время кончать: час поздний — дописываю я это глубокой ночью, хотя ты, может быть, и читаешь мои слова при свете солнышка. Расстанемся же друзьями с надеждою на новые встречи, а в заключение продумай хорошенько еще нижеследующее.

Подстерегает нас один вопросик, хотя и маленький по виду, но таящий в себе большой соблазн. Скажут нам: «Хорошо; вы, т. е. ты и единомышленный тебе, а, может, и совращенный тобою читатель, утверждаете, что зла нет. Значит, не следует осуждать грехи в других и не следует противиться злу, защищать слабых и обуздывать злых?» — Ответим. — «Не судите, говорит Господь, да не судимы будете». Видишь: Сам Христос учит нас не осуждать, «ибо, сказал Он, каким судом судите, таким и будете судимы». Кем судимы? — Конечно, Богом. Где судимы? — В душе нашей. Спаситель как бы говорит нам: — «Не судите брата вашего за грех, ибо это не только его грех, но и ваш собственный, вместе с ним вами совершаемый. И если за зло несуществующее осуждаете вы брата вашего, вы осуждаете это «зло» и в себе самих и произносите хулу на Всевышнего, считая злом благо. Если же судите вы брата вашего за немощь, знайте, что это ваша немощь и что со Мною и во Мне можете вы превозмочь ее, спасая и себя и брата вашего. Будьте друг в друге и во Мне, а не разъединяйтесь, осуждая друг друга и горделиво самоутверждаясь. И тогда поймете вы, побеждая

немощь, что зла нет». — Вот что говорит Господь. «Не противьтесь злому», ибо нет зла и нечему противиться (а если бы зло было, Бог, конечно, повелевал бы ему противиться), но творите благо, т. е. узревайте во всем, что называют злом, слабый огонек блага и раздувайте огонек этот в пламенение мира. Тогда зло исчезнет само собою, т. е. перестанет обманчиво быть, как исчезает дым в торжествующем огне. Только надо учиться, как раздувать огонь, ибо это совсем не простое дело. Видишь ты злоумышление или насилие, останавливай его словом увещания (не словом осуждения), увещевай брата и себя самого, и не ленись, и не бойся делать это. Словом же увещания называю я здесь призыв к брату твоему постичь смысл своего злоумышления или творимого им насилия, т. е. — не умаляя силы их, напротив усугубляя ее, развить их в неразличимое единство с благомыслием и самоуничижением. Увещай его к тому, чтобы совершал он в другом насилие над самим собою, уничтожая свое «второе я». Не поможет слово увещания — стань между жертвой и мучителем и положи душу свою за братьев твоих, ибо и для них и для тебя великое благо, если будет вместе с телом твоим уничтожена твоя отличность от них и воскреснешь ты в них и в Боге. И чем лучше ты сам и чем самоотверженнее и мучительнее умираешь ты за другого, тем важнее и нужнее смерть твоя, ибо тем больше тогда в тебе, а чрез тебя и в них сам Христос побеждает смерть и делает ее жизнью. Но не будь при этом бесстрастен и равнодушен, думая, будто бесстрастен Бог. Бог бесстрастен совсем не так, как ты думаешь, и в гневе своем ты подобен Ему. Однако гневайся свято, т. е. расти свой гнев, пока не преобразится он в пылающую любовь, сжигающую отличность других и тебя самого. Но есть великое искушение, и да избавит нас от него Всеблагой! В нашем мире видимых борения и вражды, может быть, придется тебе самому защищать слабого насилием и спасать жизнь невинного убиением виновного. Думаю, что подобное испытание посылает Бог лишь людям несмысленным, избавляя от него постигающих Истину, и что, когда действенною станет проповедь святого непротивления насилию, некому станет его проповедовать. Не решусь, однако, сказать этого с уверенностью и смущен темнотою вопроса, еле озаряемого неким мерцанием Истины. — Надо, сказали мы, гневаться свято и гневаясь отметать греховные различия в себе и в других. Гневайся не так, чтобы думать о втором твоем «я», но так, чтобы стремиться всем устремлением сердца твоего в истинное «я» твоего ближнего, спасая его и себя от его «я второго». Пламеней и негодуй, но не превозноси себя; противоборствуя брату, противоборствуй себе и, уничтожая тварно — отличное, береги как зеницу ока Божье, хотя и не нуждается Оно в твоем бережении. Мы знаем, что истинное бытие в единстве смерти и жизни, уничтожения и

созидания, наслаждения и страдания и что несчастие мира в разъединенности всего этого, вызванной медлительностью круговорота. Поэтому воля Божья — само уничтожение (т. е. преображение и воскрешение) тварного бытия, т. е. тела, братьев твоих. Можно ощутить — но смотри не спеши и не обманись, ибо это самое тонкое и опасное искушение! — можно, говорю я, ощутить как веление Божье необходимость защитить на земле правое, убив несовершенное, а вернее — вернув его Всеединству. Голос Божий может сказать тебе: — Омочи по локоть руки твои в крови братьев твоих, разрушай и убивай, ибо такова воля Моя, все возвращающая ко Мне! — Есть правое убийство и есть святая война. Но смотри: не прими за Голос Божий голоса Лукавого, ибо Антихрист весьма похож на Христа и многих соблазняет видом своим, то гневным, выдавая за Божью распрю свое злоумышление, то кротким, стремясь притупить Божий меч! (Надеюсь, что из сказанного тебе и самому ясно: как надлежит думать об Антихристе и диаволе). В праведном убийстве и в святой войне не должно быть ничего твоего, но все Божье. Ты должен ждать веления Божьего, и Бог не оставит тебя волением Своим. Ты должен убивать любя и любить убивая. И тогда постигнешь ты, как любит тебя дающий тебе убить его (ибо, если не даст он себя убить, ты его и не убьешь) и как велика жертва любви его. А ее и ты должен будешь принести убитому и вместе с ним всем. И пусть встанут перед тобою тени всех убитых тобой и наполнятся уши твои стонами вдов и сирот, а сердце твое пусть жгут слезы их, научая тебя великой жертвенности любви и источному единству наслаждения и муки!

Но надо еще разъяснить тебе, читатель, заглавие моей книжицы, для того, чтобы не считал ты латинского слова «Saligia» пустым измышлением, а постиг весь глубокий его смысл. Слово «Saligia» придумано учеными, а мною поставлено во главе нашего рассужденьица затем, чтобы легче и лучше запомнил ты порядок смертных грехов. Порядок же их таков: гордыня, жадность или скупость, распутство или любодеяние, зависть, горлобесие, гнев и тоска или уныние, а по латыни: superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia. Как ты сам видишь, слово «Saligia» состоит из первых букв латинских имен грехов и удивительно точно передает их порядок, который тебе запомнить весьма полезно. Правда, все смертные грехи составляют некое подобие всеединства, выражаемое наименованием их одним словом «Saligia», а не двумя (например — «sal» и «igia») или более, и в каждом из них содержатся все остальные. Поэтому можно начинать изобличение их и не с гордости, хотя обыкновенно с нее все начинают. Однако указываемый порядок наиболее удобен и поучителен для познания их и освящен давним обычаем. Я точно следовал ему, позволив себе одно только небольшое

отступленьице, именно — поставил я горлобесие ранее зависти. Но думаю, что и тут не отступил я от предания, ибо, как мне кажется, мудрые изобретатели слова поставили горлобесие на четвертом, а не на пятом месте только для благозвучия. Ты согласишься, что «saligia» звучит лучше, чем «salgiia». Впрочем, если не хочешь уклоняться и от буквы предания, ты сам можешь немного изменить наше рассуждение.

Говорю я, что слово «saligia» весьма душеполезно. Действительно, всегда напоминая тебе об источном единстве семи смертных грехов, из которых сначала большими реками, а потом и маленькими ручейками проистекает бесчисленное множество грехов, это слово поможет тебе находить связь их друг с другом и усматривать порождение их друг другом; и не надо будет тебе всякий раз обращаться за справками к книжкам или ученым людям. Убеждать же тебя после всего сказанного в пользе размышления над грехами мне кажется излишним. Посоветую лишь одно. — Неустанно думай над ними и ищи в них отражение лика Божьего, дабы научиться отличению добра от зла и познать, что зло не существует. Это приведет тебя к познанию величайшей благости Божьей и научит не осуждать братьев твоих, ибо увидишь ты в них только благое. И ты поймешь тогда возвышенные слова Учителя нашего о мучавших Его: «не ведают они, что творят», т. е. — думая, что они убивают, они воскрешают и думая, что творят зло, творят благо. В понимании слов этих — вершина человеческой мудрости. Вкусил ты когда-то устами Адама от древа познания добра и зла, вкусил — и стал в добре видеть зло, вместо сияющей ризы Божьей созерцая лишь тусклый свет мерцающих на небе ночном звездочек. Ныне же стремись познавать только добро, ибо зла нет, а видимость его исчезнет, сожженная искупительным страданием. И увидишь ты ризу Творца всяческих и на ней все Его творения; узришь небо светлое и темное (ибо непостижимо его сияние), на небе же — мерцание бесчисленных звездочек, среди коих и ты мерцать будешь. А древо, которое дает плоды познания только добра, есть древо жизни. Истинно-вкушающий от него не умрет во век! Вкушай и ты на жизнь бессмертную, т. е. познавай так, чтобы жить по истинному познанию. Помни, дорогой мой, слово Божие: «Путь праведных подобен восходящему свету, светлеющему более и более до полного дня».

ГЛУБИНЫ САТАНИНСКИЕ
(Офиты и Василид)

I

В начале нашей эры весь эллинистический мир был чреват новой религией и томился в муках ее рождения. Ее, эту неведомую еще вселенскую религию, искали везде, везде чуя ее движение: в раскрывавшем себя христианстве, в философских и теософских теориях, в античных мифах, в красочных теогониях и космогониях и таинственных культах Востока. Все говорило о «Боге неведомом». Идеею универсальной религии определялся религиозно-философский синкретизм; и ее, эту религию, связывали с особым откровением, хранимым тайными учениями данной группы, школы или общины и раскрываемым путем философского и мистического умозрения. Однако основою большинства новых систем были не новые откровения, а то либо иное религиозное учение в более или менее богатом сочетании его с другими. Это и естественно. Самая идея универсальности исповедуемой религии склоняла к мысли о том, что во всяком религиозном учении, во всех культах, особенно же в окружаемых тайнами мистериях Востока заключено то или иное участненное отражение Истины. Чем сильнее сознание единства и единственности Истины, тем тверже уверенность, что не могут быть всецело ложными искания ее, из которых столь многие прельщали своей глубиной и правдивостью. Этим определены и принципиальная терпимость религиозного синкретизма ко всем учениям и толкам и, в значительной мере, самый метод построения или «обретения» истинной религии — метод научно-аллегорического истолкования теогоний, космогоний и священных книг. Действительно, убеждение в том, что всякое религиозное учение так или иначе заключает в себе истину, и видимая невозможность согласовать противоречивые утверждения разных религий и текстов необходимо приводят к мысли о каком-то особом, возвышающем над их противоречиями их постижении. Вместе с тем такой имманентный универсализм

религиозности заставляет везде чуять Божество, во всем ловить Его отражения и все рассматривать как Его символы. Символизм и аллегоризм оказываются, таким образом, необходимыми моментами универсалистического синкретизма вообще. Впрочем, они укоренены в самом основании всякой глубокой религиозности. Ведь напряженная религиозная мысль выходит за грани рационального знания, питаясь мистическим постижением: для того же, чтобы выразить мистический опыт, недостаточно обычных слов и понятий: приходится фиксировать свое восприятие символом или образом.

Знаменательное явление — все крупные философские системы предхристианской эпохи и первых веков христианства ориентированы к этике и религии, наиболее глубокие из них носят определенно выраженный мистический и аскетический характер. С другой стороны, и всякое религиозное течение в эту эпоху завершается в мистико-философскую систему. В этом смысле можно говорить о гностицизме, о гносисе или «ведении», как отличительной черте религиозности, о христианском, эллинском, восточном гносисе, хотя, по ясным из нижесказанного основаниям, уместно и предпочтительно применять термин «гносис» только к синкретизирующей религиозности, связанной с христианством. Указываемая органическая связь теоретической религиозно-философской мысли с религиозной деятельностью по существу естественна; она свидетельствует о напряженности и расцвете религиозной веры, которая столько же есть познание, сколько и деятельность. И гносис первых веков христианства не был чисто философским движением, ни по природе своей, ни по своему происхождению. Как и христианство, он хотел быть и был религией, т. е. некоторым единством ведения и жизнедеятельности, оправдываемом верою. Поэтому наряду с философскими построениями мы находим в нем культ и религиозно-нравственную деятельность, а в современной науке возможны попытки усмотреть существо гностицизма не в учении, а в морали, попытки столь же односторонние, как и сведение гносиса к одним философемам. Поэтому же существовал гностицизм второго порядка — гностицизм масс и апокрифов, далекий от высот философского умозрения. Именно в силу религиозной целостности своей, пониманию которой мешают противники гностицизма, направившие свои удары как раз на философствование гностиков, гносис и выдвигает на первый план такие проблемы как связь абсолютного с относительным, нисхождение Божества в мир, искупление, и тяготеет к христианству, к религии искупления.

Однако, настаивая на понимании гностицизма как религии, я не могу не подчеркнуть в нем некоторого понижения религиозной напряженности. До известной степени христианские полемисты правы. — Сами гностики, за исключением основателя церкви Маркиона

(144), не стремились к деятельному преображению человечества и мира. Василид развивал свое учение «для одного из тысячи»; другие проявляли полноту своей религиозности в ограниченном кругу избранников, свысока и снисходительно-терпимо относились к «несовершенным» — к христианам. Сами они более всего были свободными теософами, строителями систем, испытующими «глубины сатанинские». В гностицизме религиозно-философская мысль уже отъединяется от религиозной жизни, что свидетельствует о слабости или ослаблении религиозности. Отсюда — противоречия между теорией и жизнью; отсюда же — противоречия внутри самой теории, которая лишена опоры в целостности религиозной веры.

Признавая большую ценность новейших исследований по истории и генезису гностических систем, я не склонен тем не менее видеть в этих вопросах главную проблему историко-философской мысли. Несравнимо важнее выяснить природу гностицизма, его философский смысл и значение. Этой задаче, взятой, разумеется, в самых общих чертах, с устранением деталей и частных проблем, и посвящены два моих очерка, из которых печатаемый ныне является первым.

II

Одни и те же вопросы, говорит Тертуллиан, занимают и философов и еретиков, именно: «откуда зло и почему? откуда человек и как?.. откуда Бог?» В этих словах довольно точно выражена проблема гностицизма, стремившегося разрешить вопрос о зле в связи с вопросами о происхождении человека и соединении его с Богом. Надо только прибавить, что гностики задаются целью монистического истолкования мира, вечно колеблясь между дуализмом и пантеизмом. Стремление к монистическому построению характеризует гениальные системы Василида и Валентина и только оно объясняет развитую и сложную иерархию эманации и промежуточных божеств, воздвигаемую на почве восточных теогоний.

Древнейшие гностические учения, по-видимому, лучше всего сохранились у так называемых офитов или «братьев змия», подразделявшихся на целый ряд групп (собственно офиты, нахашены или наассены, ператы, сифиане, каиниты, варвелиоты, последователи Юстина). Офиты, несомненно, существовали уже в дохристианское время и лишь вобрали в свои системы элементы христианского учения. Еще при Оригене часть офитов стояла совсем вне христианства и не меньше ненавидела имя Иисусово, чем язычник Кельс.

Попытаемся, отвлекаясь от разногласий и терминологических различий между отдельными сектами, уловить за противоречивыми и неясными свидетельствами об офитах их основную религиозно-философскую идею.

Первоначало, источник всего и в космологическом и логическом смысле, едино по существу, но тройственно в своих проявлениях или модусах. Это — «Неименуемый», «Отец всяческого», «Первый Свет», от которого родилось все, или просто «Первое»; это — «Непознаваемое Благо», «Безначальное начало всяческого», единое (еще не троичное), не доступное познанию, мир в божественной основе своей, а потому и «Первочеловек» или «Адам». Отметим сейчас же: Первоначало мыслится как не различенное и неразличимое единство Бога и мира, т. е. пантеистически, и как единое, т. е. не в смысле христианского триединства. И хотя наассены и говорят о тройственной сущности Первоначала: о «Высшем Отце», соприсущем ему Сыне и материальном начале, троичность ими, так же, как и другими офитами, понимается в смысле второго момента в развитии абсолютного. Этим уже отвергнута абсолютная реальность тройственности и высшим бытием признана неразличенность, потенциальность, что, конечно, заключает в себе скрытое отрицание абсолютности Первоначала.

Из «Первого», из «Первочеловека» или абсолютного Бытия, рождается само собою Второе начало или Второй человек, как Мышление, Мысль, Логос или Дух Беспримесный. Это уже модус разъединенности, а следовательно, и постижимости первоначала, перворaскрытия Абсолютного, образ или идея мира, его творческое начало и существо. Как единое со Светом Первым, Второе может быть отождествляемо с ним; как начало мира, оно — принцип разъединения и множества (Элогим), в изменчивом раскрытии своем — змий («наас» или «офис»), но вместе с тем и принцип единства и воссоединения (Иисус). Будучи Мыслью, Умом или Логосом, Второе является началом ведения или гносиса, чрез ведение и воссоединяя мир в Первочеловеке.

Отношение между Первым и Вторым началом ясно в связи с эллинистически-иудейской философией, в частности, с идеями Филона. Абсолютное (а потому Всеединое), познавая себя, словно раздваивается, рождая Мысль, Логос или Нус (nous). И рожденная Мысль есть само Абсолютное, а будучи им — абсолютная Идея или мир идей. Но именно здесь перед умозрением всплывает новая раздвоенность. Второе мыслится как абсолютная духовность, как «Дух Беспримесный». С другой стороны, оно является началом активным, в деятельности мышления оформляющим и, следовательно, предполагает нечто оформляемое, пассивное, косное, некоторый хаос и материальность. Так необходимым становится предположить третий модус Божества — бездну, глубину, хаос или «hyle», влагу, воду или мрак. Извиваясь мыслью подобно змию, Второе словно отражается в темном зеркале бездонных вод.

Вполне естественно, что Третье может постигаться или в своей самобытности, или в единстве своем с Первым (ведь оно как бы и

(144), не стремились к деятельному преображению человечества и мира. Василид развивал свое учение «для одного из тысячи»; другие проявляли полноту своей религиозности в ограниченном кругу избранников, свысока и снисходительно-терпимо относились к «несовершенным» — к христианам. Сами они более всего были свободными теософами, строителями систем, испытующими «глубины сатанинские». В гностицизме религиозно-философская мысль уже отъединяется от религиозной жизни, что свидетельствует о слабости или ослаблении религиозности. Отсюда — противоречия между теорией и жизнью; отсюда же — противоречия внутри самой теории, которая лишена опоры в целостности религиозной веры.

Признавая большую ценность новейших исследований по истории и генезису гностических систем, я не склонен тем не менее видеть в этих вопросах главную проблему историко-философской мысли. Несравнимо важнее выяснить природу гностицизма, его философский смысл и значение. Этой задаче, взятой, разумеется, в самых общих чертах, с устранением деталей и частных проблем, и посвящены два моих очерка, из которых печатаемый ныне является первым.

II

Одни и те же вопросы, говорит Тертуллиан, занимают и философов и еретиков, именно: «откуда зло и почему? откуда человек и как?.. откуда Бог?» В этих словах довольно точно выражена проблема гностицизма, стремившегося разрешить вопрос о зле в связи с вопросами о происхождении человека и соединении его с Богом. Надо только прибавить, что гностики задаются целью монистического истолкования мира, вечно колеблясь между дуализмом и пантеизмом. Стремление к монистическому построению характеризует гениальные системы Васи́лида и Валентина и только оно объясняет развитую и сложную иерархию эманации и промежуточных божеств, воздвигаемую на почве восточных теогоний.

Древнейшие гностические учения, по-видимому, лучше всего сохранились у так называемых о ф и т о в или «братьев змия», подразделявшихся на целый ряд групп (собственно офиты, нахашены или наассены, ператы, сифиане, каиниты, варвелиоты, последователи Юстина). Офиты, несомненно, существовали уже в дохристианское время и лишь вобрали в свои системы элементы христианского учения. Еще при Оригене часть офитов стояла совсем вне христианства и не меньше ненавидела имя Иисусово, чем язычник Кельс.

Попытаемся, отвлекаясь от разногласий и терминологических различий между отдельными сектами, уловить за противоречивыми и неясными свидетельствами об офитах их основную религиозно-философскую идею.

Первоначало, источник всего и в космологическом и логическом смысле, едино по существу, но тройственно в своих проявлениях или модусах. Это — «Неименуемый», «Отец всяческого», «Первый Свет», от которого родилось все, или просто «Первое»; это — «Непознаваемое Благо», «Безначальное начало всяческого», единое (еще не троичное), не доступное познанию, мир в божественной основе своей, а потому и «Первочеловек» или «Адам». Отметим сейчас же: Первоначало мыслится как не различенное и неразличимое единство Бога и мира, т. е. пантеистически, и как единое, т. е. не в смысле христианского триединства. И хотя наассены и говорят о тройственной сущности Первоначала: о «Высшем Отце», соприсущем ему Сыне и материальном начале, троичность ими, так же, как и другими офитами, понимается в смысле второго момента в развитии абсолютного. Этим уже отвергнута абсолютная реальность тройственности и высшим бытием признана неразличенность, потенциальность, что, конечно, заключает в себе скрытое отрицание абсолютности Первоначала.

Из «Первого», из «Первочеловека» или абсолютного Бытия, рождается само собою Второе начало или Второй человек, как Мышление, Мысль, Логос или Дух Беспримесный. Это уже модус разъединенности, а следовательно, и постижимости первоначала, перворaскрытия Абсолютного, образ или идея мира, его творческое начало и существо. Как единое со Светом Первым, Второе может быть отождествляемо с ним; как начало мира, оно — принцип разъединения и множества (Элогим), в изменчивом раскрытии своем — змий («наас» или «офис»), но вместе с тем и принцип единства и воссоединения (Иисус). Будучи Мыслью, Умом или Логосом, Второе является началом ведения или гносиса, чрез ведение и воссоединяя мир в Первочеловеке.

Отношение между Первым и Вторым началом ясно в связи с эллинистически-иудейской философией, в частности, с идеями Филона. Абсолютное (а потому Всеединое), познавая себя, словно раздваивается, рождая Мысль, Логос или Нус (nous). И рожденная Мысль есть само Абсолютное, а будучи им — абсолютная Идея или мир идей. Но именно здесь перед умозрением всплывает новая раздвоенность. Второе мыслится как абсолютная духовность, как «Дух Беспримесный». С другой стороны, оно является началом активным, в деятельности мышления оформляющим и, следовательно, предполагает нечто оформляемое, пассивное, косное, некоторый хаос и материальность. Так необходимым становится предположить третий модус Божества — бездну, глубину, хаос или «hyle», влагу, воду или мрак. Извиваясь мыслью подобно змию, Второе словно отражается в темном зеркале бездонных вод.

Вполне естественно, что Третье может постигаться или в своей самобытности, или в единстве своем с Первым (ведь оно как бы и

есть то, что осталось в Первоначале после выделения — рождения Второго), или в единстве со Вторым, субстратом которого является и которое в этом случае теряет свою чистую духовность, или, наконец, в связи с Первым и Вторым — как их порождение. В общем, оно резче обособляется от Первого и Второго, чем Второе от Первого. Сифиане прямо говорят о свете и тьме и их сочетании чрез Беспримесный Дух, но связь света с тьмою для сифиан есть вместе с тем и борьба их. Свет и Дух стремятся к освобождению от тьмы, а Тьма усиливается обладать ими. К тому же материя, как нечто изменяющееся и тленное, обречена на гибель. Если она вечна, так только в последнем своем основании — как хаос или море. Поэтому и созданный сочетанием трех начал мир временен и в развитии своем, в видимом бытии своем же божественен.

Итак, мистическое умозрение офитов выделяет в Абсолютном прежде всего момент потенциальности, признавая это единство потенции высшим и совершеннейшим состоянием или модусом Божества. Уклон к подобному же пониманию Абсолютного можно наблюдать и в новоплатонизме и в ранних триадологических построениях христианской философии. Необходимым следствием его будет признание актуализации Абсолютного его падением или умалением и, в конце концов, несогласимою с идеей абсолютности временностью. Спасти абсолютность Божества возможно только путем данного в догме триединства признания, что Абсолютное в потенциальности своей необходимо соотносительно себе самому в своей актуальности, т. е. представляет единство, а, вернее, двуединство потенции и акта. Далее — офиты постигают Второе противоречиво: и как принцип объединения (отсюда и наименование его Духом), и как принцип разъединения. Во втором случае оно и должно быть началом материальности, в которой, как в абсолютной разъединенности, заключается цель его активности; в первом оно предполагает уже существующую разъединенность, т. е. само уже не — Второе, а — Третье. Понятно, что превознесение единства потенциальности неизбежно ведет не к превозношению множества во всеединстве, а к отрицанию множества (ибо нет даже идеи всеединства, подменяемой идеею неразличного единства), т. е. к отрицанию всякой разъединенности и материальности. И офиты усматривают первоначальность материи только для того, чтобы материю отвергнуть. Вполне необходимо, чтобы они отвергали реальность мира, реальность воплощения и заменяли христианство религией беспримесного духа.

Я позволил себе это отступление не для того, чтобы умалять значение офитских умозрений, а для того, чтобы чрез показание их недостаточности тем сильнее и резче выдвинуть их положительные стороны. Но мы уже коснулись и второй основной ошибки

офитов. Наряду с подменою идеи триединства идеею единства потенциальности, умаляющей свою абсолютность в онтологически-временном тройственном самораскрытии, стоит пантеистическая идея. А она приводит к саморазрушению всю систему. Хаос, как проявление Первоначала, оказывается враждебным ему принципом: пантеизм перерождается в дуализм, что, правду говоря, не должно казаться неожиданным при достаточной оценке противоречия в понимании абсолютного. Конечно, вскрывая диалектику системы, я не стану отрицать и того, что у офитов пантеистическое устремление сплетается с исконным дуализмом морального и космического умозрения, дуализмом столь ярким в системе Маркиона и связанным с основной проблемой: «откуда зло?». Я только считаю само это «сплетение» не следствием случайного сочетания противоречивых традиций и склонностей, но следствием недостаточного углубления в основную интуицию, которую не позволяет опознать мотив синкретизирующей мысли.

Неопределенное исходное противоречие сказывается в ряде непоследовательностей. Действительно, в гимне наассенов душа, «изнуренная под гнетом смерти», «находясь во зле», стремится «убежать от горького хаоса». Наассены же, считая истинной сущностью человека дух, заключенный в душу, как душа в тело, рядом с людьми духовными (пневматиками) и «душевными» (психиками), выделяют людей материальных (хоиков). Офиты, по изложению Иринея, отличают Дух Святой от хаоса. От брака света и Второго человека с Духом Святым, учат они, родился Христос, вместе с тремя породившими Его составивший Святую Истинную Церковь. Однако брак Духа с Отцом и Сыном привел к тому, что Дух-Жена преисполнилась и «перелилась влево». А эта перелившаяся сила, «Орошение Света» или «Пруникос», привела в брожение или кипение «воды», т. е. влажное муже-женское начало. Она снизошла в бывшие ранее совершенно неподвижными воды вплоть до бездны их, создала себе из них тело и привела их в движение. Но, став Светлым центром материи, она оказалась ее пленницей и в борьбе за освобождение образовала из нее видимый мир. И здесь, помимо пленительной художественности мифологемы, ценно усмотрение начала мира в преизобиловании абсолютного бытия. Но мне в данной связи важно подчеркнуть иное — самобытность хаоса, т. е. дуалистический принцип, отрицание материального мира и идею пленения Божества. Офиты Иринея приходят к отвлечению материального мира от Божественной, хотя в Божественности своей и умаленной, Мировой души. Идеалистический мотив пронизывает всю сложную космогонию офитов. Смысл существования мира в борьбе божественного начала с безжизненной материей, последняя цель — в освобождении духовного чрез высшую духовную деятельность, т. е. гносис. При

этом — новые противоречия — создание мира рассматривается как творческая деятельность Божественного в соединении с хаосом (Демиург, ангел Ялдаваоф), освобождение Божества из плена — как дело самого Божества.

Преодолеть противоречие между пантеистическим и дуалистическим моментами не так легко. По-видимому, надо или признать исконность двух взаимоотрицающих начал или отвергнуть дуализм, т. е. различие света и тьмы, добра и зла. Вторая попытка в области этики ведет к полному либертинизму, в каковом и обвиняли некоторые гностические секты (Каинитов, Николаитов), в области мирообъяснения — к невозможности выйти за пределы конкретной данности; офиты ищут выхода путем перенесения противоречий в само Первоначало. Но перенести мало: надо еще преодолеть. Иначе противоречивость Первоначала остается необъясненной и модусы его непонятно не равноценными. Сифиане ничего не объясняют, исходя из факта изначальной борьбы между Светом и Тьмою, нераздельными и неслиянными, и считая целью теогонии и космогонии окончательное их разделение. Этим они только ярче выделяют вторичность множественности в Абсолютном, т. е. отрицают его абсолютность. То же самое у Каинитов, признающих две силы: «силу сильнейшую» как Софию и «последующую слабейшую силу», создательницу мира.

Еще неудовлетворительнее характерная для гносиса попытка прикрыть умаленность Абсолютного чрез посредство допущения того, что переход от положительного начала к отрицательному совершается постепенно — в ряде убывающих по Божественности своей эонов. В этой попытке ценна только неиспользованная возможность истолковать зло как недостаточность Бытия, неиспользованная и потому, что предполагает наряду с Абсолютным еще «иное» тварное, т. е. не пантеизм и не дуализм, а христианскую концепцию. Само же по себе предположение умаления Абсолютного неизбежно ведет к признанию онтологической временности во всякой умаленности его. И нераты то вместе с Юстином учат о неизбежной гибели «Рожденного» или Третьего мира и спасении всего относящегося к первым двум через Вселенского змия или Христа, то склоняются к учению о призрачности мира.

Выхода нет. Дуализм тем непреодолимее, что на нем построена вся этика офитов, причем добро понимается именно как духовность, зло — как материальная стихия. В силу пантеизма офитов абсолютное у них имманентно миру, ощущаемое в закономерности мирового развития, которым управляют божественные силы — астрономические сферы, планеты, стихийные духи. Но как всецело имманентное, Абсолютное неожиданно оказывается трансцендентным всему видимому миру, в котором ему принадлежит только часть — духовное,

а поскольку мир в своей объективности (хотя бы иллюзорной) реален и не абсолютен, жаждущий искупления человек не пал, не исказил своего образа и не достиг идеала: он ниспал в чуждый ему элемент и обременен им. Не может быть и речи об искуплении, но только — об освобождении и разделении. К тому же не всем доступно воскресение, т. е. не все восстают из гроба плоти, изводя из себя Божественную искру. И Христос только очищает Божественное от пленяющей его тьмы, выделяет и собирает его из всех сфер космоса и человека. Его вочеловечение ничего в природе мира не меняет, не нужно, а потому мнимо — только видимо.

III

Одним из основных моментов гносиса, наиболее ярко выраженным у Маркиона, является проблема зла, понимаемого как плотская или материальная стихия мира. В соответствии с этим благо воспринимается как стихия духовная и преимущественно интеллектуальная, а совершенство предстает главным образом в смысле совершенства или полноты ведения. Моральный мотив неумолимо удерживает гностиков в русле дуализма, впрочем — в силу целостности гностицизма — добро и зло являются для них действительно аспектами или категориями бытия. Бытие же они (отчасти по тем же причинам) рассматривают, исходя из мира, понимаемого в духе натуралистических религий Востока и в символике восточных мифологий, тео- и космогоний. Однако для гностиков закрыт путь резкого и принципиального дуализма: созерцая мир, они воспринимают единое начало всего и делают основанием своих умозрений пантеистическую идею. Таким образом, природа гносиса определяется для нас как противоречивое сочетание этико-метафизического дуализма, натуралистического пантеизма и связанного с моральной идеей и жаждою спасения антропоцентризма. Гносису приходится раскрывать себя в атмосфере синкретизирующей религиозности, под постоянным воздействием и влиянием эллинистической религиозно-философской мысли и христианства, высказавшего близкую жаждущей спасения душе идею Богочеловечества.

Все это ясно в офитстве, своего рода панспермии гносиса, еще менее в индивидуальных гностических системах.

Мало нового дает нам система традиционного родоначальника гностицизма Симона Волхва, к тому же дошедшая до нас, вероятно, в переработке конца II века. Первоначалом Симон считает непостижимое единство всего: видимого и невидимого, материального и духовного. Он видит в этом первоначале волнующуюся огненную стихию, чем напоминает нам и офитов и еще более Гераклита. Огонь — «все видимое и невидимое, все говорящее и

немое, все счислимое и всяческое число. Он — вполне и совершенно разумное, объемлющее, высказывающее, постигающее и созидающее все, что может быть, разум его без конца и границы». Но для Симона эта «беспредельная мощь» (потенция) «всяческого», этот Первоогонь «был — есть — будет», т. е. должен мыслиться всевременно. Поэтому и развитие или раскрытие его необходимо мыслить не как временный процесс, а в порядке вечности. Раскрывается же он прежде всего в умственной деятельности, которая воспринимается Симоном в ее двуединстве — как супружество или «сизигия» Ума (nous) и Мысли (epionoia). Мысля себя, Божество умопостигает свою мысль, единую с ним и в то же время объективную. Но Ум есть абсолютное Божество и, в силу абсолютности своей, и всякая другая деятельность. Деятельность ума поэтому вовсе не простое мышление, а и становление бытия или высказывание, как объективация его, т. е. Голос (phonê); равным образом и Мысль — объективное понятие или Имя (onoma). Голос вместе с Именем и составляет вторую чету или сизигию, за которой следует третья — Разумение (или Рассуждение, logismos, ratiocinatio) — (Помышление, enthymesis, cogitatio). Дело в том, что и ум интуитивен, воспринимает и, как абсолютный Ум, творит неразличенно, равным образом неразличенны по природе и деятельность его и продукт ее (мысль — имя). Напротив, отличительной чертой разума или рассудка является различение, разделение, реальность чего и выражена третьей сизигией, как проявлением Абсолютного; чрез умозрение трех сизигий до известной степени постижим недоступный человеку Огонь, как зиждительная сила.

Однако — и тут снова всплывает перед нами уже отмеченная недостаточность гностического умозрения, хотя и в смягченной, близкой новоплатонизму форме — Первоогонь или Божество само по себе выше зиждительной деятельности. Бесстрастное и сверхвременное, оно, в качестве созидающей мир духовно-материальной сущности, проявляется в низшей степени своей Божественности. В себе самом Оно — недвижное и абсолютно-единое начало всего, Молчание (Sigê), дающее исход уже поименованным трем сизигиям, которые вместе с нею составляют Седмерицу.

Таким образом, и Симону Абсолютное представляется чистою потенциальностью, триединство трех пар сизигий — умалением абсолютности. Основное противоречие системы остается, несмотря на высокую ценность того, что выдвинута сверхвременность Божественного движения. Кроме того, если нет оснований возражать против объективной реальности первой сизигии, нельзя не отметить, что вторая и третья не вносят ничего по существу нового, без нужды умножая моменты Божественности. Ум и Голос столь же едины, сколь и Мысль и Имя; Разум же уже потому не отличен от Ума,

что сам Ум, постигая объективную Мысль, тем самым производит разъединение Божественности, т. е. обнаруживает себя как Разум. Следовательно, Седмерица сводится к Двоице — к порождению Единым Ума и возвращению Ума в Единое, причем разъединенность Абсолютного, не получая устойчивости в Третьем, онтологически оказывается только моментом умаления Единого.

Точно так же верен Симон и пантеистической тенденции гносиса. Раскрывая себя, Божество создает духовный мир для того, чтобы потом так же создать материальный, начало которого в Человеке, занимающем в нем место Огня в первом мире и Молчания во втором. Существо космогонического процесса заключается в пленении Божественной Мысли материей и в освобождении ее «седьмой силой», Великой Силой Божьей. Само собой ясно, что здесь мы не выходим за пределы блужданий гностицизма.

IV

Древние ересеологи — и, на мой взгляд, весьма основательно — ставят в связь с учением Симона Волхва и гениальную систему Василида (ок. 125—130), величайшего из гностиков.

Словно продолжая умозрения Симона, Василид углубляется в идею Абсолютного и с необычайной силою и яркостью вскрывает природу непостижимого Первоначала. Первоначало не просто, но и не сложно. Оно не бытие, но и не небытие, ибо было до небытия. Оно выше определений, ничто, и «было, когда ничего не было. Но это ничто не было чем-то из сущего, а — просто, ясно без всяких софизмов: было всецело ничто». Никаким именем нельзя назвать «Преждесущее ничто»; оно ни «человек», ни «Бог», ни «неизреченное», ибо «неизреченное» все-таки есть нечто, а «то неизреченное... выше всякого поименования или обозначения». Первоначало — «не сущий Бог» (ho ouk on theos), превышающий бытие, небытие и ведение. Мы, таким образом, можем мыслить Первоначало только условно, ограничительно; собственно говоря — мы совсем не можем его мыслить, ибо в мышлении нашем о нем, оно уже не предстает как безусловное. Не должно говорить о нем — и все-таки из него должно исходить в объяснении мифа, ибо из него и в нем все, что существует. Такая концепция Абсолютного, родственная Аристотелевской и Филоновской, по яркости и точности выражения может быть сопоставляема только с Плотиновской. Она в полноте раскрывает в абсолютном сторону непостижимости, самое абсолютность; однако вместе со всеми языческими и еретическими концепциями ограничена только непостижимостью Божества, хотя уже и не сводимого к чистой потенциальности. Этою односторонностью объясняется, что, в отличие от христианства, Василид понимает Бо-

жество все-таки как единое, не как триединство. Триадологический процесс и для него является не раскрытием самой абсолютности в себе, а только обнаружением ее в мире, мыслится, говоря языком богословия, икономически. Тем поразительнее соприкосновение Василида с христианской философией в другом вопросе — в вопросе о создании мира и преодоление им гностического пантеизма.

Все, — говорит Василид, — из «не сущего Бога», но отнюдь не в смысле истечения (эманации) из него, а — совершенно непостижимым образом. Стремясь пояснить происхождение всего из Первоначала, Василид начальным (начальным, конечно, только для относительного мира, не для Первоначала) актом считает воление творчества: «Бог восхотел сотворить». Но восхотел он не мысля, не чувствуя, бесстрастно, без воления и этим своим непостижным волением или «словом» сотворил все, сотворил не из чего-то уже сущего, не из материи (ведь кроме Него ничего не было), а из не сущего, из абсолютного ничто, причем это ничто не Он сам: оно полное, абсолютное ничто (ouk on). «Не сущий Бог из не сущего безвольно сотворил не сущий мир, извергнув и заложив в Себе единое семя, содержащее в себе всесемянность мира... мира вместе и многообразного и многосущностного» (tou kosmou panspermiam).[1]

Не будем обманываться видимою до очевидности «quaternio terminorum»;[2] она пленяет мистика тем, что в самой двузначности таких понятий, как «не сущее», «ничто», ему ясна ее оправданность. Василид, учащий о «природе без корня и без места, предшествующей вещам», не пантеист: он говорит о творении из ничего, о начальности и конечности всего сотворенного, которое не только явилось из ничего, но остается ничто, не сущим.

Из сказанного вытекает, что космогонический процесс, как бы мы его себе ни представляли, не есть процесс теогонический. Движение или раскрытие мира, хотя и совершающееся в Боге, дóлжно отличать от самой Божественной жизни, для которой мир остается в своем развитии не сущим, а несуществующим. Иначе Божество (Первоначало) пришлось бы признать изменяющимся, т. е. не простым, и не высказывать о нем того, что Василид высказал. Но все же в каком-то смысле изменяющийся мир существует: он создан Богом «из не сущего» и, как некоторым образом существующее, должен включаться в абсолютное бытие.

Подлинное начало мира — «панспермия», совокупность семян всяческого, единство потенций всего, подобное первоначалу офитских сект, уподобляемое у Василида яйцу павлина, в бесцветной массе своей скрывающему и содержащему всю будущую многокрасочность оперения. Это — «смешение первичное» (Synhysis archike), неопределенное и неразличимое единство, из которого путем разделения (filokrinesis) развертывается все определенное бытие. Зна-

менательным образом Василид характеризует первую потенциальность панспермии как «сыновство» (hyiotes, filietas) и выдвигает какое-то особенно близкое, интимное родство пансмермии с Первоначалом, подчеркиваемое еще признанием «сыновства» за «единосущное Не-Сущему». Не внешне, а внутренно, порождением связаны Первоначало и мир. Благодаря этому как-то обосновывается реальность мира, не противоречащая абсолютности Первоначала потому, что оно выше определений и не может быть названо даже абсолютным. И тем не менее мир иное, чем Первоначало, ибо изменчивость его, односторонность и ограниченность изменчивости уже ни в коем случае не может быть абсолютным. Трудность и загадочность проблемы выведения относительного из абсолютного по-прежнему остаются.

Итак, панспермия прежде всего — «трехчастное сыновство» (hyiotes trimeres, filietas tripartita). «Первое сыновство» или непостижимая и неизреченная сущность Божества, выделившись из панспермии с быстротою «пера или мысли», возносится к Не-Сущему. Оно, следовательно, не само Первоначало в его непостижимости. Оно отличается от Первоначала своею относительною постижимостью. Но в то же время Оно сливается с Не-Сущим, а потому и есть само Не-Сущее в его относительной постижимости или определенности. И определяется оно отношением своим к созидаемому Первоначалом миру. Его следует понять как Не-Сущее, самоопределяющееся в определении иного, т. е. в творении иного из не-сущего, в раскрытии себя творческою силою. — Созидая мир, Первоначало тем самым противопоставляет себя вновь возникающему, определяет себя им; как бы отделяет или рождает второго себя: «отделяет», «рождает» потому, что панспермия — реально иное. Но ограниченное, определенное Первоначало (Первое Сыновство) все же и есть само Первоначало, не могущее умалиться. Поэтому процесс выделения его из панспермии и воссоединения с несущим быстр, как мысль, т. е. отнюдь не временен. Иными словами, Первое Сыновство сразу и отлично от Не-Сущего и едино с ним.

С выделением «Первого Сыновства» актуализация панспермии не окончилась. В нем выделяется «Второе Сыновство», «Сыновство подражательное» (hyiotes mimeteke), которое уже не единосущно Первоначалу, по крайней мере в целом. Оно, говорит Василид, стремится к Не-Сущему, как и первое, но отягощено чуждыми ему элементами. Из них оно создает себе крылатого «Духа Святого», чтобы на крыльях его вознестись до Непознаваемого. Таким образом, Второе Сыновство, в отличие от первого, представляет собой единство сущности Божества с иносущным миром. Эта сущность одухотворяет мир, делает его Духом Святым и затем, подобно первому, исчезает в Первоначале, причем, конечно, и здесь необходимо

мыслить процесс выделения и воссоединения с Не-Сущим так же сверхвременно, как и применительно к Первому Сыновству. Но чистая одухотворенность мира или Дух Святой, как иносущный Божеству, слиться с ним не может. Пронизанный благоуханием Божественности, он воспроизводит в себе ее образ и, достигнув до предела Непостижимого, становится твердью или гранью между Не-Сущим и миром (pneuma methorion, stereoma).[3] — Дух — благоухание Божества, отблеск Его и одухотворяющее начало мира, который именно поэтому в дальнейшем развитии панспермии и должен воспроизвести образ Не-Сущего. — В пределах очерченного Духом Святым выделяется «Великий Архонт», «Глава Мира», «несказанных несказаннейший и могущих могущественнейший», духовное (пневматическое), но ограниченное и потому считающее себя высшим богом существо. Великий Архонт (демиург), являясь отображением в материальности Не-Сущего, рождает Сына, высшего и лучшего, чем он сам, и вместе с ним создает восьмерицу эфирного мира, что, несомненно, воспроизводит деятельность Первоначала и Первого Сыновства. Вслед за выделением восьмерицы мира эфирного возникает из той же панспермии Второй Архонт, вместе с рожденным им сыном, созидающий седмерицу семипланетного видимого мира. Так раскрывается весь мир в проявлении 365 космических сил или небесных сфер, число которых обозначается таинственным словом Абраксас (abraxas).

Смысл мирового процесса определяется тем, что в материальности мира заключено «Третье Сыновство», т. е. Божественность и Божественные духовные люди. Это сыновство воздыхает об освобождении от материальных уз и вознесении к Не-Сущему. А вместе с ним состенает и вся тварь. Плененность Третьего Сыновства выражается в неведении его о Не-Сущем, шире — в отъединенности от Него. В состоянии полного неведения и потому греховности живут люди под властью Великого Архонта. Появление Второго Архонта приводит к частичному откровению, но и это откровение не дает знания даже о Великом Архонте, тем менее — о Не-Сущем, непостижимом даже для Сына Великого Архонта. Полнота Божественности отлетела от мира в Первом и во Втором Сыновстве, оставив в Духе Святом только свое благоухание; само же третье Сыновство в темнице материи о Не-Сущем узнать не может. Божество, ставшее Творцом, должно поэтому стать и Освободителем или Искупителем. И вот Второе Сыновство, непосредственный Творец мира, чрез ограничивающий, определяющий мир Дух, т. е. чрез высшее свое Тварное подобие, озаряет ум Сына Великого Архонта. Оно не изливается на него, не сорастворяется с ним и не смешивается, но непостижимо воздействует на расстояние; так возжигается издали «индийское масло». Обращающее к Не-Сущему

благовестие предстает, таким образом, как индуцированная в восьмерице идея. А за обращением восьмерицы следует подобное же обращение седмерицы, тоже чрез Сына Второго Архонта или Христа. Вместе с тем идея Сыновства пробуждается в первенце сынов Божьих, в центре Третьего Сыновства — в Сыне Марии, Иисусе, дабы и это сыновство, пребывающее в безобразности (en amorphia),[4] стало легким и вознеслось ввысь.

В Иисусе, как в центре, происходит разделение соответствующих трем частям Сыновства элементов: духовного (пневматического), душевного (психического) и материального, и освобождение Божественного из плена. В этом и смысл страданий человека Иисуса. В смерти Его телесная Его природа возвратилась в первичную безобразность, душа (психическое) отошла в седмерицу, дух (пневматическое) — в восьмерицу, а само Третье Сыновство вознеслось к Не-Сущему. И ясно, что верующий во Христа страдающего далек от истинного ведения и раб сотворивших материю низших сил космоса. Достичь освобождения можно только отвергая Распятие и тем познавая план Бога Несотворенного. Познавшие же, гностики, свободны от низших сил, от ангелов-творцов материального мира, невидимы для них и непостижимы. В Иисусе они чтут истинного Христа, который посмеялся над распинавшими Его.

Христос — «начаток разделения». Вслед за ним воссоединяется с Не-Сущим все Третье Сыновство и наступает полное разделение элементов, полная отъединенность мира от Бога. Таков последний момент развития — всеобщее восстановление (anokatástasis tonpánton), «восстановление всего, заложенного в панспермии сообразно природе своей и подлежащего восстанию каждое в свое время». Но выделение Третьего Сыновства отнимает у мира смысл его существования и движущее развитием его начало. По окончании «разделения» мир должен остановиться в своем движении и достичь уравновешенности. Стремление к высшему должно исчезнуть, ибо вызывалось оно некоторым знанием о Не-Сущем, которого по разделении уже нет. Поэтому даже отъединенное от Бога бытие страдать не будет, погруженное в «великое неведение» (he megalé ágnotia), в чем и находит себе оправдание создавшее мир воление Божье. — «Я готов, говорит Василид, утверждать все, только не то, что Провидение жестокосердо». Великий Архонт не будет знать о Не-Сущем, т. е. не будет стремиться к Нему; Второй Архонт не будет знать о великом; все остановится и успокоится в своих пределах.

Из сказанного ясна этическая система Василида. Она, построенная на жгучем чувстве греховности и относительности, идет навстречу всем жаждущим слиться с Божеством и ощутившим свое Богосыновство. Она обещает им грядущее воссоединение с Богом, указуя на их Божественность. Как бы долог и тяжел ни был

заключающийся в освобождении от тварного путь — Василид учил о переселении душ — цель в конце концов достигнута будет и обетование обмануть не может. Страдающий мир осмысляется пониманием его как пути к Божеству. И вполне естественно, что ученик Василида Карпократ признавал для души необходимым пройти весь путь земного очищения, т. е. выполнить все, испытать все чувства и страсти, искупая их по неумолимому закону справедливости. Но тогда и Христос теряет свое исключительное значение, сопоставляемый с Петром, Павлом, Пифагором, Платоном, Аристотелем. Как бы то ни было, система самого Василида, несмотря на суровый ее аскетизм, глубоко оптимистична, а совершившееся в Иисусе откровение тайны Божества и начало разделения вносят в нее радость и свет. Однако — только для «сынов», к которым обращена проповедь Василида. Вне сыновства у мира нет ни цели ни смысла, и все материальное, душевное и даже духовное чуждо гностикам. Впрочем, по мнению Василида, это не значит, что мир враждебен Богу и в себе самом — зло. По-своему и относительно все мировое целое — прекрасно и благо, а то, что нарушает порядок, временно, искупаемое стихийным развитием мира, как искупается грех и несовершенство в скорбном пути переселений и чрез них восхождении к Не-Сущему. И вполне в духе учителя Карпократ указывает на условность наших понятий о добре и зле, настаивая на различии их лишь по степени, а сын его Епифаний превращает это указание в основу протеста против условностей, нарушающих мировой закон.

V

Система Василида развивалась и осложнялась в среде его учеников, и нелегко выделить ее из противоречивых, частью совершенно несовместимых друг с другом изложений ее — выше дано наиболее вероятное, на мой взгляд, ее истолкование. Но противоречиво не только изложение системы — противоречива она сама, сочетая гениальные прозрения с наивными мифологемами, могучую отвлеченную мысль с бессильною фантазией. Мне кажется, что в ней можно, а для оценки ее необходимо, выделить некоторые основные мотивы.

Выше в достаточной мере указано на значение понимания Василидом абсолютного, которое превышает всякие различия, даже различие себя и иного (ведь оно и абсолютно отрешенное и первоначало). Как абсолютное, оно ничего не допускает вне себя. И если само Оно Не-Сущее в смысле возвышенности над существованием, вне его — не сущее в смысле абсолютного ничто. Отсюда следует, что все сущее есть Оно, а кроме Него нет ничего и мир — не-сущее, сотворенное из не-сущего. Все реальное, действительно — само Бо-

жество. Если так, то мир раскрытие или развитие Бога, как учили и Симон Волхв и офиты. Этого Василид допустить не может, потому что ему очевидно совершенство Абсолютного, не допускающее изменения, страдания, неполноты. Поскольку мир реален — он само Божество, но в реальной изменчивости своей он не может быть ни Богом, ни излиянием (эманацией) Бога. Как иное, он — ничто, не-сущее и создан из не-сущего истинным Не-Сущим. Христианская идея творения из ничего оказывается выводом из идеи Абсолютного. В этом второе достижение мысли Василида, возвышающее его над современной, а частью и последующей философией, даже над Платоном.

Идея творения из ничего, позволяя сохранить абсолютность Божества, вместе с тем заставляет понимать Его как превосходящее различие или разделение Его на Творца и творение (творение ничто и потому пантеизма со всеми его последствиями здесь еще нет) и предполагать в нем некоторое двуединство чистого единства и разделенности. Творящее Божество, как противопоставляющее Себя творимому, — неполное Божество, ограниченное противостоянием Своим и творению (ничто) и своей же полноте, но Оно превозмогает свою неполноту и ограниченность, если сверхвременно едино со своей неполнотой, отъединившись, сразу же воссоединяется с нею. Так мы с необходимостью приходим к идее рождения и сыновства, ибо ограниченное Божество и отдельно от Не-Сущего и едино с ним, а потому не сотворено, но единосущно Не-Сущему.

До сих пор диалектика Василида прозрачна и убедительна, обнаруживая интереснейшие совпадения с позднейшей христианской философией. Но почему сыновство трехчастно? Первое Сыновство, конечно, должно быть понято в смысле Божества как творящего, как заключенного в Не-Сущем, принципа творения. Это творец (Сын) в обращенности своей к Первоначалу (Отцу). Напротив, Второе Сыновство является тем же Творцом (Сыном) в обращенности его к миру, действующей, одухотворяющей, творческой силой. Оно единосущно и Первому Сыновству и Не-Сущему, превозмогая отъединенность от Него слиянием с Ним; и непонятно лишь одно: чем оправдать и обосновать его ипостазирование и отличение от Первого. Нужно ли признавать реальными логические различия, раз реальная отличность Творца от Первоначала уже обоснована в применении к Сыновству вообще.

Еще труднее ответить на вопрос: в чем смысл Третьего Сыновства. Заметим, что все трехчастное Сыновство находится в панспермии, но, единосущее Первоначалу, отлично от нее, созданной волею безвольной самого Не-Сущего. Третье Сыновство — Бог в плену у мира; Бог вожделеющий о своем воссоединении. Нельзя ничего возразить против того, что, отъединенное в творящей своей

деятельности Божество страдает и томится и что это страдание, как неполнота ведения и бытия, должно быть реальным. Но, во-первых, это относится ко всему трехчастному Сыновству в целом и не требует иппостазирования отдельности страдания; а, во-вторых, страдает Божество абсолютное только в том случае, если Его страдание сверхвременно восполняется и объединенность временно не отделена от единства и воссоединенности. Иными словами, отъединенность, муки неведения, весь временный процесс для абсолютного Божества не существуют, иллюзия, корень которой не в Боге, а в чем-то другом. Между тем, можно говорить лишь о том, что для Василида сверхвременно Первое Сыновство, в крайнем случае — и Второе, но никак не третье. Для него теогонический процесс временен и смешивается с космогоническим, как в предшествующих (по степени развития) гностических системах. Благодаря этому теряет свой смысл основная интуиция Василида, ниспадающего в сатанинскую глубину офитских умозрений. Он сам разрушает найденную им идею абсолютности Божества, правда, все же понимаемого не как потенциальность, а как всеединство, и вынужден прикрывать философскую наготу своей системы теорией иерархически постепенного умаления Божественности. Здесь подлинный корень идеи трехчастности, восьмерицы, седмерицы и всех 365 эонов.

Однако идея абсолютности Божества не исчезает. Она позволяет развивать систему Василида в смысле системы всеединства, заставляет его по крайней мере в идеале — мыслить Божество усовершенным. Она же не допускает пантеистического отождествления панспермии и мира с Божеством, вынуждая к принципиальному различению между теогоническим и космогоническим процессом. Для Не-Сущего Бога мир — ничто, абсолютно в буквальном значении этого слова «не-сущее», Для Бога Творца он — иное, иносущное. Поэтому весь космогонический процесс происходит вне Божества, является отображением теогонического индуцирования. И никакими метафорами вроде окрыления, благоухания, «индийского масла» и т. п. пропасти между Богом и миром не заполнить. Да, мир трехчастен, духовен, душевен и материален и во всех своих обнаружениях как-то действителен. В духовности своей он достигает до предела Божественности, замыкает себя, но за предел выйти бессилен. Он тоскует о единении с Богом, но тоскует безнадежно. Равным образом и душевное не может в нем стать духовным, не только — Божественным, материальное — преодолеть свою без-образность. Мир вне Бога и обожиться, стать Богом, не может. В чем же тогда оправдание его неизбывной тоске? Она не более как иллюзия; по существу своему она — тоска отъединенного и разъединенного Божества и в существе над миром лежит пелена великого

неведения. Тоскует и томится только Божественное: тварь лишь «состенает». Если так, то истинно тоскующие и есть «Сыны Божьи», гностики; и, как само Божество, гностики вне мира, неведомы и невидимы. Они в оболочке мира и миром не затрагиваются. Отсюда вытекает практическое отвержение мира, крайний аскетизм; но естественно задать вопрос: нужен ли этот аскетизм? Ведь Божество все равно премирно и жизнь мира никакого отношения к нему не имеет. Не лучше ли предоставить мирское миру в чаянии окончательного и неизбежного «разделения». Если так, то нет ни этики, ни аскетизма. Но тогда непонятно, чем объясняется этический идеал, чем оправдывается этическая борьба и жизнь. И как, с другой стороны, объяснить реальное несовершенство Божества, Его страдания, Его тоску и временность. И еще. — Мир существует, хотя и не сущий. Как же он может существовать вне Не-Сущего? Или он — иллюзия, но тогда непонятно, откуда сама иллюзия; или он — само Божество, но тогда космогония совпадает с теогонией. Надо же искать какой-то третий выход, третье «или», например — высказываемое христианством учение, или лучше испробовать сначала второй путь, уже откровенно пантеистический. На него вступил Валентин.

СОФИЯ ЗЕМНАЯ И ГОРНЯЯ (1) *

Огненный Змий, отображение Великого Змия, ярясь подъемлется из лона Незримой Ночи, мещет золотые острые стрелы, льет сладкий, животворящий и в жизни смерть несущий яд. В многоголосом шуме рождающегося Дня — розовый хитон его быстро желтеет в расплавленном золоте Света — доносится до меня, долгими годами исканий согбенного, за серебро седин отдавшего Светлому Змию чернь моих кудрей, стройное пение до зари возставших от сна нахашенов.

Первым Началом рождающим все,
    Нахаш, Ты был.
Хаос, твой Сын, из Тебя излитой,
    Был Началом Вторым.
Третье, от первых приявшее двух
    И бытие и свой вид,
        Третье — Душа.
Лани, трепещущей лани подобная,
    Лани затравленной, Смертью гонимая
        Неизбежимою,
В Царстве Ты света вся днесь осиянная,
    Завтра рыдаешь в страданья повергнута.
В скорби и стонах ликуешь безмерно Ты,
    Снова — в стенаньях своих осуждаема,
Снова — судимая, Смерти подвержена,
    Снова — блуждаешь во зле, безысходная,
Путь в лабиринт навек потерявшая.
        Иисус говорит Отцу:
    «Посмотри, посмотри, Отец,
По земле блуждает в тоске
    Из чертогов твоих, Отец,
        Изгнанница,

* (...) — примечания издателя, стр. 94.

Рвется, рвется она вознестись
И не ведает — как вознестись
Из темницы своей, из оков
Горького Хаоса.
Ниспошли Меня, Отец, ниспошли!
Я с печатями низойду,
Через все зоны пройду,
И открою тайны все;
Ей открою сущность богов,
И священного тайну пути
Я открою, назвав
Гносисом (2).

Замолкли чреватые слова:

И священного тайну пути
Я открою, назвав
Гносисом.

Вспоминается далекая юность. Как живой стоит предо мною великий Василид, высокий и бледный, никогда не улыбавшийся, с кроткою грустью в спокойных, глубоких очах. Необоримой силой истины звучала его негромкая речь, когда говорил он о Первоначале Непостижимом, о Боге Не-Сущем. — «Оно было, когда ничего не было, когда ничто было. Но это ничто не было чем-то из сущего, а — просто, ясно без всяких мудрований — было всецело ничто». И однако доныне волнует весь дух мой, сжимает и жжет сердце одна мысль о Непостижимом, словно само Оно здесь, во мне и со мною. Всеединое... Сколько сокровенного в слове этом! Весь мир звучит в нем; все краски земные горят и сияют немеркнущим светом. И, как огонь лампады колеблемый ветром, милое сердце горé стремит; и отверзаются орлиные очи духа, нетелесно созерцая бесконечное. Всё... Значит и это песнословие нахашенов, и это щебетанье утренних птиц, и эти звуки и голоса просыпающегося города, и Солнце, юное Солнце... Непостижимое... Но жажду постичь. И разве как-то не постигаю, его именуя? — Нет, не могли быть ложью пламенные, быстрые слова Валентина. Огнем истины горели его черные живые глаза, правдой неодолимой пылало вечно юное лицо. Где ты теперь, учитель святой? Тебя призываю, твои повторяю слова в сиянии дня золотого. — «Вижу в духе: зависит все от эфира, созерцаю в духе все содержимым: плоть от души зависит, душа — от воздуха, воздух — от эфира. Вижу: глубина выносит плоды, от матери рождается дитя». Высшее содержит в себе низшее. Дивное, стройное все составляет

единство. В круговороте вечном жизни и смерти все возникает и все погибает, все становится всем. Вот Она — Божественная Полнота, открытая гностиков духу Плирома! Вот Оно, Первоначало Непостижимое, Неизреченное, темное как эта минувшая Ночь, Пучина Неисследимая, Бездна Бездонная, Молчание Вечное, Праотец Вифос! Нет предела тебе, нет конца и начала. Нерушимо молчанье твое — молчишь, Полнота Всеединой Божественной Жизни. Неизреченное, как изреку я тебя, когда и во мне ты молчишь, в глубине, в пучине твоей, где с тобой я одно? Но как же без слов, молчанием чтить смогу я тебя и тебя песнословить, если дух мой исходит любовью к тебе, если хочет и должен твое сокровенное имя изречь? В тоске неизбывной томится, стенает душа; слепая, плененная, устами пересохшими шепчет слова Пистис Софии (3).

О Свет светов, тебе от начала поверила я. Внемли же ныне, о Свет, умопремене моей! Спаси меня, Свет, ибо злые мысли проникли в меня. Воззрела я долу и там увидела свет, и подумала: «Хочу устремиться туда и объять этот свет». Устремилася я и во Тьме себя обрела, во тьме Хаоса внизу; и не могла поспешить я назад и места моего достичь, ибо утеснена была всеми верженьями Своевольного, ибо Сила с ликом льва отняла у меня во мне находившийся свет... И воззвала с помощи я, но голос мой не донесся из Тьмы; и воззрела горе́ я, дабы Свет, ему же поверила я, на помощь ко мне низошел... Не оставь меня, Господи, ныне в нужде моей, ибо искони в твой я верила Свет; о Господи, Свет Сил, не оставь в нужде по свете моем! Я к тебе воззрела горе́, о Свет, поверила в тебя. Ныне, о Светов Свет, утеснена во тьме Хаоса я. Если ныне хочешь ты снизойти, чтоб спасти меня — велико милосердье твое — внемли во Истине мне и спаси меня. Спаси меня от вещества этой Тьмы, дабы не утонула я в ней... Не допусти этой Тьме меня утопить; не допусти, чтобы Сила с ликом льва поглотила всю силу мою; не допусти, чтобы Хаос силу мою покрыл... Не отвращай лица твоего от меня, ибо я томима весьма... Из средины Хаоса и из средины Тьмы воззрела я, и ждала я Супруга моего, да придет и сразится за меня, но не пришел он; и ждала я, да придет и силу дарует мне, но не обрела его. И когда искала я Свет, они дали мне Тьму; и когда искала силу мою — вещество мне дали... Ныне, о Свет, что в тебе и со мной, песнословлю я имя твое, Свет, во славе. Да угодным будет тебе, о Свет, песнословье мое, как возвышенная тайна, что во врата Света вводит... Ищите все Свет, коим Сила души вашей, что в вас живет. Ибо Свет веществу всяческому внял; и он ни одного не оставит без того, чтобы очистить его... Бог из вещества душу спасет. И в Свете град уготовят, и все спасенные души в граде том будут жить и его получать в удел. И души тех, что тайны прияли, будут в месте

том пребывать; и те, что тайны прияли во имя его, будут там пребывать... Свет Светов, в тебя поверила я — не оставь во Тьме меня до исполнения времени моего! Помоги мне и спаси тайнами твоими; преклони ухо твое ко мне и спаси! Да спасет меня Сила Света твоего и да вознесет к высшим зонам, ибо ты спасешь меня, к высоте эонов твоих возведешь... Не отвращай светлого образа твоего от меня, но призри на меня, когда меня они утесняют; поспеши во время спасти меня, когда возопию к тебе. Ибо время исчезло мое как дыханье, и стала я веществом. Отняли они свет у меня, и сила иссохла моя. Забыла я тайну мою, ее же исполняла я ране... Воздвигнись же ныне, Свет, отыщи силу мою и в ней — сущую душу. Исполнено веленье твое, его же ты мне в утесненьях уставил. Исполнилось время мое. — Взыскуешь ты силу мою и душу мою... Свет моего спасенья, я песнословлю тебя в месте горнем и в хаосе снова. Песнословить буду тебя в песнословьи моем, коим в месте горнем славила тебя и славила, когда в Хаосе была я... Свет, в тебе воздвигла я силу мою, мой Свет. В тебя уверовала я. Не дай презирать меня, не дай архонтам двенадцати эонов, ненавистникам моим, ликовать надо мной... Свет, яви мне пути твои, и спасуся на них; яви мне дорогу твою, дабы из Хаоса я спаслась... Веди меня в Свете твоем, да узнаю, что ты, Свет, — спаситель мой. На тебя уповать буду я во все время мое.

Так в плаче Пистис Софии взываю к тебе, Праотец Неизреченный. Безмолвен ты, и неисследима Пучина твоя, но зовешь в себя к постижению тайны твоей сокровенной. Минула Черная Ночь; яркий День, из чрева рожденный ее, воссиял... Безмолвен ты, неизречен, но себя изрекаешь. Ты — Полнота всего, всяческое и все. Но не можешь ты быть полнотою всего, если молчанье твое нерушимое нерушимо, если безмолвие твое неизреченное не становится речью. Ведь е с т ь речь, ведь ясно все говорит. И где же звучит эта речь, это вещее слово, как не в тебе, в Полноте всего? Или ты, Совершенный, один безгласен, один не можешь себя изречь? Но как же тогда всему ты силу даешь себя изрекать, сам бессильный? Нет, вечно ты, неизменно — Молчащая Бездна; и вечно — всецело себя изрекающая Речь. Не наше молчанье ты, от бытия отъединенное; но — молчанье всецелое, полное, молчанье всего бытия. Ты молчишь, Великий Пан, объятый полдневною дремой. Ты безмолвен, в огне сливая и плавя все звуки, слепящий очи сиянием Полдень! Ты — Безмолвность, Тихая Ночь, потаенная, зримо незримая за ярко-звездным хитоном! Свет ты, Слово и Речь. Но не наша бессильная речь, лишь невидимо сотрясающая воздух, и не речь гностика, смиряющая стихии, незримое являющая зримым; но — всецелая, совершенная Речь, в коей каждый звук есть само бытие.

Тьма ты непроницаемая и совершенная; не тьма этой Ночи, колеблемая бесчисленных небесных огней сиянием, светом рождающегося в ней Дня незримо пронизанная, но — тьма совершенная и полная, неразличенность всего сущего. И День ты ясный, всецело сияющий; не этот День с тенями его, с темнотою вещей, от Солнца сокрытою, но — День, все пронизающий, Ясность беспорочная. И День ты и Ночь, и Свет, и Тьма, и Речь и Безмолвие, ты, один, всеединый, неизреченно изрекаемый. Ты один сразу и Тьма и Свет, и Безмолвие и Слово. Но ведь слово не безмолвие и свет не тьма. И отличен ты, как Свет и Речь, от себя, как Тьмы и Безмолвия.

«Вижу новорожденное дитя», говорил Валентин. Вижу Рождающегося и я. — Неизреченный Вифос и Безмолвный хочет высказать себя, всего, всецело. Хочет себя узреть не собою самим — другим, от него отличным, увидеть себя сияющим Светом, услышать Словом звучным. Не может он, темный исконно, в себе себя увидеть; не может, молчаливый нерушимо, себя самого услыхать. Как же тогда во Тьме он пребудет вечно своей, в вечном своем Молчаньи? Как же тогда он Безмолвье и Мрак? Выше он мрака и выше безмолвия: он и мрак и свет, и молчанье и речь. И как речь он не безмолвие, как свет он не мрак. Из себя он рождает Слово свое и Свет свой, но сам не рожден, ибо Тьма ранее Света и ранее Речи Молчанье. Вижу Рожденного. — Вот воссиял он и светом своим пронизал его породившую Тьму, разъял ее, ничего от нее не оставил и в полноте своего сияния сам сиянием быть перестал. Вот прозвучал многозвучным он словом и всю наполнил им Молчаливую Бездну, и сам в звучаньи своем молчанием стал. Предвечным Отцом он рожден. На незримый лик отчий воззрел и, пламенея любовью, низвергся я в отчее лоно.

Вижу в духе. — Отец рождает Сына — Сын свободно и вольно рождается от Отца, от начала ему послушный, всецело свободный. Словно двуострым мечом, сияньем луча рассекает Отца; в Свете своем воздвигает Предел или Крест между Светом своим и отчею Тьмою. Весь пламенеет и в пламени бурном и пламенем бурным звенит и звучит. Весь в Отце, он не видит Отца и отходит в особность. Но в себе рассекая Отца, он зрит и другую Отчую Силу, Силу единства, Великую Мощь Единящей Любви. Ею влекомый назад, обращает пресветлый свой зрак в незримость темного отчего лона. Бурно кидается в лоно Отца, упоенный бездонностью Бездны. Весь пламенея Любовью, всего Отца озаряет и оглашает Безмолвную Бездну ликующим кликом своим. Меркнет, светом все пронизав, собою соделав Вечную Ночь; в звучность Молчанье свое претворив, умолкает. Но не померк, не замолк он. — Отчая Сила его сохранила над Бездной и в Бездне. В отчее лоно низвергнув его, воскресила его и пресветлым и звучным. Силой Любви он жив и спасен. И Силой Любви вожделеет Отец, чтобы вечно звучало сыновнее первое

слово, сладостным именем вечно его, Отца, именуя. Силой Любви вожделеет Отец зреть непрестанно сыновний сияющий Свет. Хочет Отец, чтобы Дух Любви не в нем одном пребывал: чтобы Дух покоился в Сыне. Хочет он видеть как с Сыном и с ним, с Отцом, единит себя отделенный сыновним сиянием Дух.

В первом звуке Пучины Безмолвной рождается Сын, Предвечное Отчее Слово. И произносит, рождаяся, Сын святое и первое имя «Отец». Вот в порыве безмерной Любви, Отцом из себя чрез него изведенной, ринулся Сын в объятья, в родимое лоно Отца. Ринулся он, любуясь красою Пучины. Вот он небытствует в ней, Любовью с Отцом съединенный. Но не небытствует, нет! — Соблюла и Отца и его могучая Отчая Сила. Все сохранила она для Отца, для него, безмерно любимого ею, все соблюла для себя, ибо нет без того, кого любишь, Любви. Снова бытийствует Сын, Отцом безначальным рожденный, Духом и в Духе для радостной жизни воскресший из Тьмы. Снова любуется Сын красою отчей безмерной, новое имя Отца изрекает, имя второе. Истина — имя второе Отца, и оно же — имя любимого Сына. Истину с радостным кликом объемлет ликующий Ум и сливается с нею, восторгом пылая. Мощным и буйным порывом ревнуя подъемлется Вечная Сила Любви. И сберегает для Сына Отца, и блюдет нерушимо любимого Сына. Третье великое имя Отца называет Любовью трепещущий Сын. Имя то — Жизнь-Любовь, оно же имя любимой спасительной Силы, Отчей, в Отце обретенной Пресветлым Умом. Нежно Отца именуя, смеется, сияет огнями несчетными Сын. Вторят сиянью и смеху его и Отец и Великая Сила. Так, когда ярое Солнце смеясь и сияя встает над землею, все отвечает ему и сияньем и смехом. — Радостно птицы щебечут, несясь навстречу лучам. Радостно листья и травы дрожат, и ловят смеяся лучи золотые. Светлым весельем горят и играют холодные капли росы. Каждая кажет другой все в ней отраженное милое Солнце. «Жизнь!» восклицает Воскресший. И, опьяненный ее полнотой, погружается он в ее росное лоно; и забывает себя, умирая мгновенно в пылании Жизни Предвечной. Но воскрешает Умершего трижды Бессмертная Отчая Сила. И восстает он из Бездны для новых сияний и светлых речей, и для новых звучаний. Все только Мрак и Безмолвие, все лишь Отец Непостижный. Весь он становится сыном, весь в нем сияет, как в свете, как в слове — звучит. В нем исчезает и светит и звучен; и в нем погибает, как свет без тьмы уж не зримый, как слово, неслышное, если исчезло молчанье. Весь он и в Духе, слившем его воедино с отъятым рождением Сыном, слившим с собою, с Духом, мечом рожденного Сына отъятым. Весь он в Духе, хранящем целость его и целость Сына, и целость себя, Духа, хранящем. Все только Свет, воссиявший из Мрака и Мрак до конца пронизавший. Все только Слово, изрекшее

все, что молчало, и ставшее снова Молчаньем и Тьмою. Все оно из Отца и в Отце и Отец. Все оно — Дух, ибо им дано имя Третьей Силе, им озарена и она, ибо без него не было бы Отчего Духа.

Все только Дух, из Отца изошедший чрез им рожденного Сына, Дух, воскрешающий сына из лона его породившего Мрака, из лона снова его приявшего Мрака, Дух соблюдающий Мрак в самом озареньи его сияющим Светом. Весь он — Отец в непостижном единстве его; весь и Сын, ибо им лишь Сын и живет и дышит, и светит.

Дивная, дивная жизнь Полноты! — Вечно рождает Отец, вечно дыханье из уст его вместе с рождаемым Словом исходит. Вечно весь он в Слове звучит и весь в дыхании дышит, весь и светлое Слово и Дух. Вечно и Сын произносит любимое имя Отца, имя Духа его именуя; вечно Мрак озаряет и все, что во Мраке: себя и Духа. Вечно и Дух извергается, бурным потоком из Бездны Бездонной, рождающей Сына; но, извергаяся, вечно в Отце он и в Сыне, сливается с ними, сливает их снова разъятых и сохраняет в единстве тройство.

Дивен таинственный путь Непостижного. Весь исходит Он в Сына и Духа, в их единстве с собой себя одного обретает. Дивен и путь Рожденного. — Весь погибает в Родившем он, снова сливаяся с Духом, но обретает себя самого, содержащего их. Дивен путь Духа: всего он себя изливает любовно в Сына, всего и в Отца изливает, и, съединив, съединившись, в себе их находит. Как ты полна, как прекрасна, Плирома Божественной Жизни! Как ты прекрасна в твоем совершенном движеньи, в смене бессменной Жизни и Смерти, в вечном единстве тройства и единства! Все кипит и несется в тебе, все изменяется переливаясь друг в друга; — все неизменно, безмолвно и тихо. Мощь, не преставшая быть собой в Свершеньи себя! Свершение, не престающее быть и Мощью своею! Движение совершенное, ибо — движенье покоя. Покой совершенный — движенья покой. Все в тебе, все, Полнота: и этот шум дневной, и тишина ночи безмолвной, всякое слово и всякая мысль, юное тело нагое, и мое, восхотевшее тихой жизни земли сухое и желтое тело. Ты и горькие слезы, рыданья кого-то там, под окном, чьи-то глубокие, жгучие вздохи; ты и смех, что доносится с улицы, смех молодой и веселый. Ты — моя светлая тихая радость, мудрый покой тобой умиленного старца; мудрое счастье мое нерушимое, горе вместившее жизни, и бурной и долгой.

Неисчислимы твои имена. Ты Бездна — Молчанье и Истина — Ум. Ты Слово — Жизнь и Человек — Соборность. Ты Четверица совершенная; ты — Восьмерица; ты — вся Плирома. Много имен твоих, раскрытых нам Валентином, и Птолемеем, и Марком. Но во всех их и малой доли нет твоей полноты, совершенно единая в

трех совершенных. Близок, близок конец моего блужданья вдали от тебя. Скоро уже упокоюсь навеки в тебе. Стареют глаза мои, но все ярче Свет Истины их озаряет. Немощно слабое тело мое, и невольно дрожат иссохшие руки; медленней бьется усталое сердце, и стынет когда-то кипевшая кровь. Знаю — покой твой объемлет меня; и молитвенно жду я покоя. Скоро ли, скоро-ль придет он, желанный? И отчего неизбывна тоска по тебе, отчего я так долго и слепо блуждал (4)?

В ясном немеркнущем Свете Плиромы предвечно мудрствовала Мудрость-София, в чете с Вожделенным своим. В Единеньи Любви обретала Блаженство она, от Надежды подъемляся к Вере. Верою в Церкви она узревала супруга ее — Человека: и в Человеке и Церкви сияли ей Слово и Жизнь, в них же Ум Истиной Бездну Молчащую ей раскрывал. Но до конца непостижна была для нее Молчащая Бездна, и не могла, недвижима, услышать она, что говорит Безмолвное Слово. И забывала она Вожделенного, несказанной красою влекомая, прелестью Бездны безмолвной; Бездны забыть не могла в страстных объятьях супруга. Жгучая страсть зародилася в сердце ее, ненасытная страсть, вожделение Бездны, неизъяснимо зовущей Молчаньем своим, влекущей гибелью черной. Ринулась бурно София, помыслив о Бездне. Страстью влекомая, в Вифосе смерти искала. Мчалася быстро она к воссиявшему ей в беспредельности Тьмы несказуемой Свету. Вся отдаваясь порыву Любви, неминучую гибель искала. Но преградил ей дорогу Предел, ограждавший Бездонность, незыблемый Крест. Крест ее спас от гибели в Бездне, но дух ее помутился. Жгучею темною страстью ниспала она в кромешную тьму, в Пустоту и во Мрак. Пала она, Ахамот, не в таинственный Вифоса мрак, не в его всеединое лоно: пала во мрак, которого нет, в небытие. Этот небытный мрак ничего не может родить и не может стать светом. Эта зловещая тишь зазвучать не может, ибо нет ее, ибо нет кромешного мрака. И за Пределом Плиромы утратила все Ахамот, лишилася образа, жизни, всего, чем была и любила: вся она стала лишь черным, слепым стремлением в Бездну, жалким подобием Бездны Великой.

Так тосковала она и томилась, и все стремилася к дальнему горнему Свету. Словно птица ночная, в отчаяньи билась о Крест. Но на Кресте распростерся Христос, и в нем на миг ей видимым стало Сиянье, на миг зазвучало Отчее Слово. И распростершись коснулся ее, Он, извел ее из небытности полной, образовал по сущности только. Вновь пробудилася жизнь ее, и в себе ощутила она плод любви к ней Христа; опознала в жгучей и темной страсти своей свое стремление в Плирому. Снова ринулась Дева; и снова стал перед нею незыблемый Крест. Только теперь яснее ей было стремленье ее и горше было сознанье, что цели своей она не может

достичь. И не видала пути она, Крестом прегражденного; черным томилась неведеньем, горьким, отчаялась. Чуя жизнь в себе, Христом пробужденную, и не видя его, боялась она жизнь утратить; искала Христа и звала, но найти не могла. Лишь воспоминаньем о Нем, о любимом, жила, теплила скудную жизнь. И плакала она горючими слезами, и, вспоминая о Христе, улыбалась сквозь слезы; и стремилась в Плирому томясь, и тосковала, свое сознавая бессилье; и неутешно скорбела, и трепетала в страхе за жизнь свою, в умиранье ее превращая. И временами казалося ей, будто Свет мерцает во тьме кромешной и будто в Свете незыблемый Крест, а на нем Любимый ее. Но бросалася к свету она, и свет исчезал и тоскливей еще обстояла безмолвная тьма.

Не прекращалась тоска Софии: неустанно стремилась она; и всегда и везде встречала Предел, его же не в силах была превозмочь. И стремленье не завершаясь оставалось стремлением, из себя изойти не могло и, как птица безумная, билось о Крест, стеная; коснело оно, холодело, становилось грубым веществом этого мира — замкнутой в себе напряженною, неподвижною жизнью. Нет, не жизнью: жизнь — движенье, свобода. Смертью оно становилось; мертвым камнем, тяжелым давило. Так становилась тоска Ахамот веществом. Слезы Софии о Милом его орошали нежною влагой. Улыбка ее при воспоминаньи о Нем становилася светом. Трепет душевный ее и страх — темные, низшие силы. Стремленье в Плирому — духовные силы, движением ввысь создающие мир. В вечном исканьи образует себе Ахамот, пытаясь вспомнить того, кто дал ей бытие, кто ей на Кресте явился. Бессильная, ведением не одаренная, не может вспомнить она — искажает в себе отраженье Плиромы, малые части ее созидает. Изменчивая, вечно стремится ввысь, неутомимо скорбя и трудясь. Не в силах она всю Плирому постичь, узреть ее единым воззрением. Длится воззренье ее, но всего зримого ею сразу не видит: сияет ей то один лик Полноты, то другой, мерцает пред нею Немеркнущий Свет. И словно новый лик заступает прежний, и словно прежний бледнеет, уходит в какую-то даль, невозвратимый уже. И длится стремленье ее, и кажется ей, будто пред нею и в ней бесконечный расстилается путь, а она вместить его не может в себе. Мутится тоскующий ум. — «Я ли это была», восклицает она, «я ли, София? Я ли видела все, теперь позабытое мною? Я ли там стояла в тоске неисточной, к тебе вопияла, Любимый? Мучаюсь я. Но я ли сама мука эта, словно в мою проникшая душу? Или же злая то сила с ликом свирепого льва? Вот влекуся я ввысь. Но сама ли влекусь или Некто влечет благоуханьем своим несказанным? Как это горькая скорбь моя стала вдруг чем-то чужим мне, тяжелым и грубым? Как незримые слезы внезапно зримой рекой потекли? Я ли сама мой трепет и страх? Почему ж трепеща, распростерши

черные длинные крылья, в ужасе диком лицо закрывая свое и стеная, несутся, кружат предо мной, как осенние листья, мысли, страшные мысли мои? Я, улыбалась тебе, мой Любимый, сквозь слезы. Но отчего, отчего эта улыбка сияет, из-за темных туч проглянув, и огнями горит в бесконечных каплях, над темной землею повисших? Разъята я, разлагаюсь и тлею; забываю, теряю себя. И не я уже мысли и чувства, желанья мои. И они обстоят, утесняют меня» (5).

Вещая мудрость говорит в старой книге о муках Софии, о мире чудесном, ее порожденном тоской и неясным стремленьем познать и любить (6).

«И отвечая, Иисус сказал ученикам своим: Когда пребывала София в тринадцатом эоне, в месте всех братьев ее невидимых, т. е. двадцати четырех вержений Великого Невидимого, по велению Первой Тайны случилося это; и тогда воззрела Пистис София горѐ. Увидела свет она Завесы Сокровищницы Света и восхотела достичь того места, и не в силах была достичь того места. Но престала она выполнять тайну тринадцатого эона, а воспеснословила Свет Высоты, его же узрела в свете Завесы Сокровищницы Света.

Случилось же, когда песнословила она место Высоты, что возненавидели ее все в двенадцати эонах бывшие архонты, — они же внизу — ибо отошла она от их тайн, ибо восхотела она возойти к Высоте и над ними всеми быть. Посему гневались они на нее и ненавидели ее. И гневался великий Трехсильный Своевольный, т. е. третий Трехсильный, он же пребывал в тринадцатом эоне и ослушником был, ибо не изверг всего очищенного его в нем пребывающей силы и не дал очищенного из света своего в должное время, когда архонты давали очищенное свое, ибо хотел он владыкою быть над всем тринадцатым эоном и над теми, что ниже его пребывали. Когда же архонты двенадцати эонов гневались на Пистис Софию — она же превыше их — и ее весьма ненавидели, случилось, что и великий Трехсильный Своевольный, о коем сейчас я рассказал вам, примкнул к ним и гневался на Пистис Софию и весьма ненавидел ее, ибо она к Свету, высшему, чем он, помыслила течь. И изверг из себя он Великую Силу с ликом льва, и из своего в нем пребывавшего вещества изверг он много других весьма могучих вержений, и послал их к местам внизу, к частям Хаоса, дабы они там нагнали Пистис Софию и из нее взяли силу ее, ибо помыслила она течь превыше их всех и еще — престала выполнять ее тайну, но скорбела все время и Свет, что узрела, искала. И ненавидели ее архонты, оставшиеся и упорствующие тайну выполнить, и ненавидели ее все стражи врат эонов.

Случилось же по велению Первого Веления, что великий Трехсильный Своевольный, он же был один из трех Трехсильных,

преследовал Софию в тринадцатом эоне, дабы воззрела долу она и увидела Силу Света, Силу с ликом льва, и восхотела ее, и к месту тому притекла, так, чтобы свет ее у нее отнять.

Случилось же после сего — воззрела долу она и увидела его светлую Силу внизу, и не познала она, что это Сила Трехсильного Своевольного, но помыслила, что она от Света, его же изначала увидела она, из света Завесы Сокровищницы Света. И помыслила она в себе: «Потеку я к месту тому без Супруга моего, возьму Свет и созижду себе из него светлый эон, дабы в силах быть к Свету Светов, что в Высоте Высот, потечь». И когда помыслила она это, изошла она из места ее, из тринадцатого эона, и низошла к двенадцати эонам. Преследовали ее архонты эонов и гневались на нее, ибо о величии помыслила она. Но изошла она из двенадцати эонов и потекла к местам Хаоса, и приступила к Силе Света с ликом льва, дабы поглотить ее. Но обступили ее все вещные вержения Своевольного, и Великая Сила Света с ликом льва поглотила Силы Света в Софии, и очистила Свет ее и поглотила его; а вещество ее низвергнуто было в Хаос, и стало оно в Хаосе архонтом с ликом льва, одна половина коего огонь, а другая мрак, т. е. Ялдаваофом, о нем же часто я вам говорил. Когда же случилось это, стала София весьма слабой, и начала еще та Сила Света с ликом льва брать из Софии все Силы Света, и все вещные Силы Своевольного обстояли Софию и утесняли ее. И возопияла громко Пистис София и воскричала к Свету Светов, его же изначала узрела, когда поверила в него».

Разумею, что в повести этой сокрыты от непосвященных великие тайны. О них говорит верными умами и устами неложными хранимое учение Валентина. — Не было Хаоса вне Полноты, и не силы иные боролись с Пистис Софией. И не было злым Божество, и не был злым ни один из эонов Его. Так и великий Василид не раз повторял: «Все готов я признать; не признаю того лишь, что Божество жестокосердо». Но Хаос — ничто, пустота. То же, что обстоит Софию как вещные силы, что угрожает ей как сила с ликом льва — лишь разъятость ее, по сущности же — сама она. И сама она — все архонты двенадцати эонов, сама — Своевольный Трехсильный. Но, удержать не в силах единство свое, видит она себя разъятой на части, и кажется ей, что все враждует друг с другом и с нею. Подумай — ведь каждый из нас в глубине своей есть София. И разве не обстоят нас мысли наши и чувства, как что-то иное? Разве наша же страсть не влечет нас, словно иная могучая сила? И кажется нам, будто все не мы. Но как же тогда все рождается в нас и в нас погибает? О подумай, подумай, старый младенец! — Разве ты не в плену у своих же созданий? Разве не думаешь ты, что какая-то злая и чуждая Сила в тебя проникает, влечет и губит тебя? Разве ты не

измыслил себе Ялдаваофа, какого-то грозного, злого и темного бога? Признай, наконец, свои страданья в страданьях Софии; пойми и ее великую тайну, в словах этой повести дивной от взглядов сокрытую всех! Все, что угрожает Софии и терзает ее, все, что ее разъединяет, отъемля частицы ее света, — только образ и символ разъятости ее. Но и сама в единстве своем, вне разъятости этой она — только символ, ибо нет ее вне того, что противостоит друг другу, и не части ее от нее отъяты, но сама распалась она. Так и Валентин учит, говоря, что по самой сущности своей образована София-Ахамот Христом и от Его касанья чрез Крест, рассекающий мечу подобно и утверждающий, принесла плод свой. И в плоде том, в Софии уже сущностной, — и она сама и Христос. И что же сама она без Христа, еще бессущностная, не-сущая? — Нет ее. — Она лишь возможность, Христом явленная. А поскольку есть она — Христом она образуема. И плач ее горький лишь в Нем становится слышимым.

«Когда же Пистис София окончила шестую свою умопремену покаянную о прощеньи проступков ее, случилось, что обратилась она опять к Высоте, дабы видеть, прощены ли грехи ее, и дабы видеть, изведут ли из Хаоса ее. И по велению Первой Тайны не услышала она еще, что грехи ее прощены и изведена она из Хаоса будет. Когда же обратилась она к Высоте, дабы видеть, принята ли от нее умопремена ее, узрела она всех архонтов двенадцати эонов, как смеялись они над ней и радовались, ибо умопремена ее не принята от нее. Но когда возопияла она в седьмой раз, внял Иисус воплю ее. «Не было еще, говорит он, тогда веления Первой Тайны ко мне спасти ее и из Хаоса извести. Но без веления, сам я по милосердию моему возвел ее к просторному более месту в Хаосе. И когда вещные вержения Своевольного заметили, что возведена она к просторному более месту в Хаосе, престали они немного ее утеснять, ибо помыслили они, будто совсем она из Хаоса изведена. Когда же случилось это, не познала Пистис София, что я помог ей, не познала меня совсем, но продолжала она песнословить Сокровища Света, его же видела прежде и ему же поверила, и помышляла, что он и был помощником ее, коего песнословила она, помышляя, что истинный Свет то был. Но так как поверила она в Свет, Сокровищу Истинному присущий, была возведена она из Хаоса и умопремена ее от нее принята. Но еще не исполнилось веление Первой Тайны умопремену ее от нее принять. Когда же вержения Своевольного заметили, что не возведена Пистис София из Хаоса, обратились они опять против нее, сильно ее утесняя. И в восьмой раз вопияла она, и вопияла в девятый раз.

Когда же возвестила Пистис София девятую умопремену свою, утеснила ее опять Сила с ликом льва, вожделея все силы отнять у нее. И снова возопияла она к Свету, говоря:

«О свет, коему от начала поверила я, ради коего претерпела я эти великие муки, помоги мне!»

И в тот час была принята от нее умопремена ее. Вняла ей Первая Тайна: по велению ее ниспослан был я. Я пришел помочь ей, и возвел ее из Хаоса, ибо почувствовала она умопремену и поверила в Свет и эти великие муки и эти великие опасности претерпела. Была обманута она божественным Своевольным, и ничем иным не была обманута она, кроме как Силою Света по подобию Свету, в него же поверила. Ради сего по велению Первой Тайны ниспослан был я, дабы тайно ей помочь. Но не изошел я к месту эонов, а изшел из средины всех их так, что ни одна Сила не знала, нижé Силы Внутреннего Внутреннейшего, ни — Внешнего Внешнего, и только Первая Тайна знала о том.

Когда же низошел я к Хаосу, дабы помочь ей, случилось, что увидела она, что умен я и весьма сияю и в милосердии к ней. Ибо не своеволен я был, как Сила с ликом льва, она же взяла из Софии Силу Свету и утесняла ее, дабы взять весь сущий в ней Свет. Узрела тогда София меня, что светил я в десять тысяч раз более, чем Сила с ликом льва, и что в великом милосердии я к ней; и познала она, что из Высоты Высот я, в Свет коих изначала поверила она. Объяло тогда мужество Софию и сказала она десятую умопремену свою.

Случилось же, когда Сила с ликом льва узрела меня: как приближался к Софии я весьма сияя, что разъярилась она еще больше и извергла из себя новое множество весьма сильных вержений. Когда же случилось это, сказала Пистис София одиннадцатую умопремену свою.

Случилось же после сего, что приблизился к Хаосу я, весьма сияя, дабы взять свет той Силы с ликом льва. И когда весьма сиял я, устрашилась она и возопила к Своевольному — Богу ее, дабы он помог ей. И тотчас же воззрел Своевольный Бог из тринадцатого эона; и воззрел долу на Хаос, будучи гневным весьма и желая своей Силе с ликом льва помочь. И окружила Сила с ликом льва, она и все прочие вержения, Пистис Софию, желая взять весь в Софии пребывающий Свет. Случилось же, что, когда утесняли они Софию, возопияла она к Высоте ко мне вопия, дабы я помог ей. Случилось же, что, когда воззрела она к Высоте, увидела она Своевольного весьма гневным; и убоялась она, и сказала двенадцатую умопремену свою о Своевольном и о вержениях его.

После же сего возопияла Пистис София ко мне говоря: «О Свет Светов, преступила я в двенадцати эонах и от них низошла, чего ради свершила я двенадцать умопремен покаянных по числу эонов. Ныне же, Свет Светов, прости мне преступленье мое, ибо весьма велико оно, так как оставила я места Высоты и низошла обитать в местах Хаоса».

И тринадцатую умопремену свою сказала Пистис София.

И тогда исполнилось время тому, чтобы изведена она была из Хаоса. И чрез себя самого, кроме Первой Тайны, извел из себя я Силу Света и ниспослал ее долу к Хаосу, дабы извела она Пистис Софию из глубоких мест Хаоса и возвела к высшим местам Хаоса, доколе не будет веления Первой Тайны совсем из Хаоса ее извести. И моя Сила Света возвела Пистис Софию к высшим местам Хаоса. Когда же вержения Своевольного заметили, что возведена Пистис София к высшим местам Хаоса, преследовали они ее горé, в то время как хотели они снова увлечь ее к низшим местам Хаоса. И моя Сила Света, ее же послал я возвести Софию из Хаоса, сияла весьма. Случилось же, что, когда вержения Своевольного преследовали Софию, ибо к высшим местам Хаоса ведена была она, воспеснословила она снова и вопияла ко мне. И повелел я Силе Света, ее же послал спасти Софию, стать Венцом Света на главе ее, дабы вержения Своевольного отныне не могли осилить ее. И когда стала Сила Света Венцом Света вокруг главы ее, подвигнуты были все пребывавшие в ней злые вещества и все были очищены в ней; уничтожены были они и остались в Хаосе, а вержения Своевольного взирали на них и радовались; и очищенное чистого Света, что в Пистис Софии, дало Силу моей Силе Света, она же стала Венцом вокруг главы ее. Случилось же далее, что, когда она объяла чистый Свет в Пистис Софии, ее чистый Свет не исходил из Венца Пламени Света, дабы вержения Своевольного его у нее не похитили.

В час тот исполнилось веление обо всех утеснениях, Пистис Софии определенных, ради исполнения Первой Тайны, что от начала существовала, и пришло время спасти ее из Хаоса и извести ее изо всех мраков. Ибо прията была умопремена ее Первою Тайной. И тайна эта ниспослала мне с Высоты Великую Силу Света, дабы помог я Пистис Софии и возвел ее из Хаоса. Воззрел я к эонам в Высоту и увидел Силу Света, ее же ниспослала мне Первая Тайна, дабы из Хаоса спасти Софию. Случилось же, когда из эонов изошел я и узрел спешащим себя — сам же был я над Хаосом — что изошла из меня другая Сила Света, дабы помочь Пистис Софии. И Сила Света, что Первою Тайною изошла из Высоты, низошла на Силу Света, из меня исшедшую, и встретились они и стали Великим Истечением Света.

Когда же сказал это Иисус ученикам своим, сказал он: «Понимаете ли, образом каким с Вами говорю?»

Снова пала ниц перед ним Мария и сказала: «Господи, понимаю, что говоришь. В разрешение слова этого Твоя Сила Света пророчествовала некогда чрез Давида в 84 псалме, говоря: — Милость и Истина встретились, Правда и Мир облобызались.

Истина из земли подъялась и Правда призрела с небес. — Милость же есть Сила Света, Первою Тайною исшедшая, ибо Первая Тайна услышала Пистис Софию и возжалела ее во всех утеснениях ее. Истина же — Сила, из Тебя исшедшая, ибо Ты исполнил Истину, дабы спасти ее из Хаоса. И Правда есть Сила, исшедшая Первою Тайною, и направит она Пистис Софию. И Мир — Сила, из тебя исшедшая, дабы войти в вержения Своевольного и взять от них Светы, что от Пистис Софии взяли они, т. е. дабы Ты собрал их в Пистис Софии и в мире соделал их с Силою их. Истина же, напротив, есть Сила, что из Тебя изошла, когда ты в низших местах Хаоса был. Посему чрез Давида сказала Сила Твоя: «Истина из земли подъялась», ибо Ты в низших местах Хаоса был. Правда же, с небес призревшая, — Сила нисшедшая Первою Тайною из Высоты и вошедшая в Пистис Софию».

Так все Христом собирается, весь Свет в Хаосе, т. е. в Тьме Кромешной или в Пустоте, Кеноме, рассеянный; и остается во Тьме лишь несветлое, т. е. небытное и не-сущее; и образуется и созидается Пистис София, из не-сущей сущею становясь. В каждом из нас, братья, она созидается: не вне, не кроме нас. И усовершится для нас она в тринадцатой умопремене своей, когда все мы единым стадом, а вернее — телом единым станем. Будет в Плироме София; когда вся она будет. Будет же вся она, когда станет всем во всем, т. е. в каждом из нас, и вся в каждом будет, а каждый будет всею Софией. И свершается это в двенадцати умопременах ее — в земной и временной жизни нашей, для нас — только временной и земной. Как золотистый феникс пустыни аравийской тонет в золоте Солнца и, трепеща неприметно, дивно поют его пронизаемые ветром невидимым крылья, так поет, и трепещет и тает в сиянии Вечного Света мой дух при мысли одной о Пистис Софии, о Деве прекрасной. Дева, с тобой я и ты, светоносная в золоте юного тела и в пламени плечи покрывших кудрей! Вечно с тобою рождаюсь в бесчисленных радостных жизнях — в пальме зеленой впиваю холодную влагу и светлый огонь, лиющийся с неба, первым криком младенца приветствую братьев моих, в жгучем, как солнце пустыни, лобзаньи ликую и таю. Вечно с тобой умираю, свое и себя отдавая, как ныне, чтобы воскреснуть в других и с другими едино, для мира слепого незнаемо жить. Близок последний мой час — затихает биение сердца и в жилах кровь застывает. Близок во мне и

последний твой час, золотая София. Первая Тайна уже посылает свою Великую Силу. Льется сливаясь она с Светоносною Силой его несказанной. С Истиной Милость и с Правдою Мир союз свой свершают.

Я, София, живу, но живу не собою, небытной, не-сущей. Им создана, образована я, и в девственном чреве моем ношу Его семя, Его самого — плод, рождаемый в муках. Я рождаю Его, Человека; сущая Им, я в Нем исчезаю. Все от Супруга во мне и все для Сына земного. Первым я создана, во Втором живу и являю Его многовидность. В Хаосе черном, небытная я, оставляю небытную мнимость. Ныне же, Дева, в полуденный час выхожу я к Великому Духу, к юному в девстве своем, восхожу, непорочная дева. Ныне, в полуденный час выхожу я к Незримому Богу. Тайну последнюю я отверзаю последней печатью. Имя ее изрекаю — Дзо́бэ-Дзой-Дзапбо. Имя ее изрекая, десницею тьмы я четыре беру и пять десницею тою же сотен, шуйцею — пять на десять и ею же снова четыре. Я призываю вас Дзоэдзиа́дзехоэдзо́би Оэдзиа́дз Иодзиао́б Дзадзи́б Дзадзиа́дзо (7).

Неправильно понимают учение твое, Валентин, думая, будто говорил ты о падении самого Божества. Кто же не знает, что Марк разъяснил истинный смысл слов твоих и что еще великий Василид открыл нам совершенство Божественной Полноты? Сотворил все Не-сущий Бог, не раз повторял Василид, Словом бессловно; восхотел сотворить не-хотением. «Не-сущий Бог соделал мир не-сущий из не-сущего, извергнув и основоуставив некое единое семя, в нем же — всю всесемянность мира, мира многообразного и многосущного». Как же после этих слов возможно учить о том, будто мир и есть само Божество? Но ты знал, Валентин, что Плирома превыше, совершеннее совершенства, знал, что в ней и несовершенство есть, почему не только его, а и совершенство само она превозмогает. И ведал ты, что не было бы Софии земной, не будь в Плироме Софии небесной, т. е. — не будь сама Плирома Софией. И если есть волненье и муки в Софии, как же не быть им в самой Полноте? Вот почему говорил ты, что Пистис София, иначе именуемая Ахамот, не сама София Небесная, ибо Софии Небесной нельзя извергнуть из лона Плиромы: сама Плирома она. — Пистис София лишь Помышленье Софии, Энфимисис. Она — отраженье светлого лика в небытности Тьмы. Она возникает по зову Христа из ничто и причастием чрез Него становится Горней Софией.

Не полна Полнота, доколе Она не прияла в себя Ахамот. Но Она искони прияла ее в Горней Софии. Томится и страдает София земная к Плироме стремясь и достигнет ее став собою, уже достигает, достигла. Но томится сама Полнота в Горней Софии стремленьем постичь себя самое, в непостижности Бездны своей обретая свой

нерушимый Предел и Крест. И открывается ей самой ее непостижность, как некий Свет, как Слово и Ум, как Христос Иисус. И нисходит покой, и ликует вся Полнота, себя самое постигая. Но не отличны в ней постиженье и радость от исканий и горя. Все непостижно едино в Ее полноте непостижной. Выше еще Ее непостижность. — В самой себе Она неполна, полная лишь в единеньи любовном с твореньем своим. Ждет и тоскует Она, доколе, всецело Ее восприяв, не сольется с Ней и не станет Ею творенье. Но не тоскует уже Она и не ждет, ибо в Ней, в Полноте, все искони совершилось. Выше совершенства Совершенная. Но выше Она его потому, что будучи совершенной *и* несовершенна. Выше божественности Божественная; — потому, что божественной будучи *и* не божественна. Несовершенна же и небожественна Она в том, что сама становится и твореньем своим, дабы творение стало Ею. Так познается Она в полноте своей полноты. Кто же Она как творенье свое? — Конечно, Слово и Ум, Ее самопостиженье. Слово же есть Человек, Человек — Соборность, Соборность — София (8).

Славьте Софию Предвечную,
Пламенем красным горящую,
Светом несчетных огней!
Славьте Ее, Бесконечную,
Зрак земнородных разящую!
— Видим Невидимый в Ней.

Солнце Любви Беспримесное,
Тьмы Беспросветной Сияние,
Бездны Незнаемой Знание,
Крест, рассекающий Меч,
Славься, София Небесная,
Славься, Бесстрастья Страдание,
Неизреченная Речь!

Вечно Тобой изрекаема
Вечно в Молчаньи сокрытая
Тайна твоей Полноты.
В дивных мирах созидаема,
В них неизлитно излитая,
Слово Предвечное — Ты.

Долу блуждаю, холодная;
Хаоса душными тучами
Горних отъята я мест.
Плачу слезами горючими;
В муках Божественно плодная,
Чаю сияющий Крест.

Тело мое пригвожденное
Молча поникло бессильное;
Мной, земнородной, рожденное,
Никнет в пучину могильную.

Сила померкла в Бессилии.
Руки, недвижно разъятые,
Стонут и острые тернии
    Нежное ранят чело.

Трепетно белые крылия
Реют, сияньем объятые,
Розы — огни невечерние.
    Лик в них сияет светло.

Кровь загорается красная,
Слезы горят самоцветные.
    Лёт мой свободен и тих.
Ближе сиянья приветные...
Здесь я, София Прекрасная.
    Здравствуй, Небесный Жених!

ПРИМЕЧАНИЯ ИЗДАТЕЛЯ

1. Печатаемое рассуждение было приобретено издателем вместе с партией книг теософического и оккультного содержания в начале марта месяца сего года в одном из книжных магазинов Государственного Издательства за цену 5 коп. (в золотой валюте). Рукопись написана четким, но очень мелким почерком на 23 страницах (recto и verso) [1] с полями; на почтовой бумаге большого формата с водяными знаками — круглая печать, в середине которой крылатый лев с лапою, положенной на пачку бумаги с надписью «1860», а по ободку легенда: «Писчебум». В правописании последовательно выдержана мануйлица,[2] что позволяет признать за terminus post quem [3] написания трактата 1918—1919 г. Несравненно труднее определить, имеем ли мы дело с оригинальным произведением, переводом или переработкою какого-нибудь подлинного гностического сочинения. Первое предположение кажется нам исключенным по следующим соображениям: — 1) Трактат отличается известною цельностью основной мысли и ее развития, несмотря на цитаты и длинные эксцерпты из гностических произведений. Второе в такой форме для современных писателей необычно, а первое и вовсе им несвойственно. С помощью формального метода, разработанного в выдающихся трудах Ю. Тынянова, В. Шкловского *, В. Жирмунского, Эйхенбаума и других, нам удалось установить, что отличительная черта современной поэтики заключается в отсутствии цельности замысла и выполнения. 2) Незаметно никаких отголосков пережитых нами событий — мировой войны и революции. Но невозможно представить себе современного писателя, на котором бы они так или иначе не отразились. 3) Точно так же нам не удалось установить какое-либо влияние оккультных и теософических идей, за исключением, может быть, очень темного намека на символический смысл креста и упоминания в последнем стихотворении о розах. Самый тщательный анализ не вскрывает и малейшего соприкосновения с трудами Элифаса Леви, Фабра д'Оливе, Станислава де Гюайта, Сент-Ив д'Альвейдра, Блаватской, доктора Штейнера и других, хотя в купленной вместе с рукописью и, видимо, принадлежавшей к той же библиотеке партии книг находились произведения Леви, Гюайта, Штейнера, Энциклопедия Г. О. М. и брошюры Тухолки. Допустить, что современный автор, написавший подобное публикуемому рассуждение, мог остаться не затронутым всею этой литературой и ее не отразить, невозможно. Конечно, это — argumentum

* Особенно проникновенный мыслитель, прославившийся созданием русской школы так называемых «братьев-шкловитян». Редактор («Стрельца»)

e silentio.[4] Но он вполне убедителен, так как нами соблюдены все установленные Э. Бернгеймом (см. посл. издание его Lehrbuch der historischen Metode)[5] правила, требуемые для того, чтобы argumentum e silentio имел силу. 4) Внутренние основания подтверждают наши выводы. — Тон автора трактата производит впечатление полной серьезности и убежденности, а ни того, ни другого при трактовке подобных сюжетов нельзя ожидать в нынешнее просвещенное и позитивно-научное время от писателя, несомненно исторически образованного. 5) Наконец, в пользу древности трактата говорят конкретные подробности, которые едва ли могли быть измышлены нашим современником (описание наружности Василида и Валентина, случайные, но конкретные указания на время и место, наивная вера в легендарного феникса и т. д.). Однако ряд серьезных соображений препятствует, на наш взгляд, и тому, чтобы видеть в данном трактате точный перевод какого-нибудь утраченного гностического произведения. — 1) Общий тон и характер изложения совершенно не свойственны писателям начала нашей эры. 2) Сама форма, по отзыву знатоков античной литературы, к которым мы обращались за разъяснениями и компетентность которых достаточно засвидетельствована преподаванием в ВУЗах и ПУЗах Петербурга, не встречает себе аналогий в античности. 3) Несомненное знакомство автора с трехмерным пространством (понимание им «глубины») тоже, как это доказано Шпенглером, не свойственно древним. 4) Вызывают сомнения и некоторые частности, например, упоминание об «осенних листьях». Ввиду всех этих соображений мы решаемся выставить следующую гипотезу. — Современный нам автор ретушировал и слегка переработал какой-то не дошедший до нас подлинный гностический текст. Следы переработки без труда обнаруживаются в недостаточной согласованности «плача Софии» и повествования о ее судьбах с предшествующим и последующим изложением. Очевидно, второй автор упустил целый ряд соображений первого, подвергнув первоначальный текст некоторому сокращению. Издатель пока не решается еще реконструировать этот Urtext,[6] но позволяет себе, не входя в подробную аргументацию, кратко формулировать те заключения, к которым он пришел. — Предполагаемый нами оригинал относится, по всем вероятиям, к эпохе синкретизирующего разные системы гносиса. Автор ссылается на Василида, Валентина и Марка, на первых двух — как на лично ему известных. Василид процветал ок. 125—130 г., Валентин умер ок. 160 г. Следовательно, автор, по его собственному свидетельству, уже глубокий старик, писал свой трактат никак не позже первого десятилетия III века. Такому предположению, на первый взгляд, противоречат заимствования из книг «Pistis Sophia» и «Jeû», которые Ад. Гарнак и переводчик их К. Шмидт (Carl Schmidt, Koptisch-

gnostische Schriften, I T., Berlin, 1905) относят к половине III в. Но весьма вероятно, что первоначальная редакция этих произведений восходит к самому началу III в., и что автор ею и пользовался. Не лишено значения, что автор называет ее «старой книгой». — Он отдельно дает «плач Софии» и описание ее судьбы, и, как принято в исторической критике, его более простую версию следует датировать раньше, чем более сложную версию, приведенную в коптском оригинале. Далее, коптский оригинал оставляет греческие слова без перевода. Автор же не обнаруживает следов влияния со стороны коптского языка или знакомства с ним. С другой стороны, трактат не может быть отнесен к более позднему времени. — В нем учение Валентина упрощено: Плирома сводится к Тетраде и даже к Триаде, а Ум (nous) отождествляется с Разумом, Речью или Словом (lógos). Это сближает систему автора с христианским учением, равно как и резкое выделение идеи Василида о творении из ничего (заметим, что у автора нет следов знакомства с учением Василида в том виде, в каком излагает его Ириней, благодаря чему подтверждается предположение В. В. Болотова и других о большей достоверности версии Философумен Ипполита), и, правда, не развитая, теория причастия. Если бы автор знал труды Оригена, а тем более — христианскую философию III—IV веков, он, разумеется, или ссылался бы на нее или, по крайней мере, так либо иначе ее на себе отразил. Тем, на наш взгляд, и интересен публикуемый нами трактат, что он показывает, насколько гностическая мысль II—III в. приближалась к христианской и как она в нее перерождалась. Мы надеемся, что внимательное изучение публикуемого источника заставит с новой точки зрения пересмотреть историю гностицизма.

2. Довольно близкий к подлиннику перевод известного по Философуменам Ипполита гимна нахашенов. Интересно, что в переводе стоит «нахаш» (nahash или, по другому чтению, naas — змий), чем подтверждается эмендация Гильгенфельса, заменявшего этим словом даваемое текстом Ипполита «Ум» (nous). Нахашены или наассены — одна из гностических сект, принадлежавшая к группе офитов или братьев змия и, по-видимому, повлиявшая на мировоззрение автора.

3. Следующий отрывок — плач Софии — частью дословно совпадает с текстом гл. 32—59 первой книги «Pistis Sophia», где плач разбит на тринадцать покаяний и вкраплен в рассказ Христа о судьбах Софии. Наш текст значительно короче, что говорит в пользу его большей древности. Терминология автора нуждается в пояснениях. — «Верженья», очевидно, — греч. probolai, что переводится обычно

латинским словом эманации, т. е. истечения. — «Своевольный» — перевод греч. «authades». «Вещество» — конечно, «hyle» т. е. материя.

4. Предшествующее изложение (после плача Софии) является переработкою и упрощением системы Валентина. По Валентину (Птолемею), Плирома состоит из 30 эонов («триаконтады») или 15 сизигий (супружеств). Высшие четыре эона Вифос — Сиге, т. е. Бездна — Молчание, и Ум — Истина составляют тетраду, а вместе со Словом (Логосом) — Жизнью и Человеком — Церковью — перворecho родную огдоаду или восьмерицу. Остальные эоны эманируют из Слова — Жизни и Человека — Церкви, за исключением рожденного всею Плиромой чрез Ума — Истину Христа, вступающего в сизигию с Софией. Автор отбрасывает в общем идею сизигии, отождествляет Бездну с Молчанием, Ум со Словом (вероятно, потому, что само познание уже предполагает разъединение или «счет», т. е. логос — таково первоначальное значение глагола logizein) и Человеком. Неясно, какую роль играет в его теории Истина (если она не тождественна частью Логосу — Уму, частью Вифосу), но несомненно, что под Жизнью и надо разуметь «Отчую Силу» или «Духа». — Попытка, не лишенная интереса, так как у Валентина диалектически различение Вифоса от Молчания и Ума от Разума (или Логоса), действительно, не обосновано, при достаточном, однако, обосновании отличности Ума от Вифоса. Идея сверхвременного единства Плиромы, несомненно, заимствована у Марка.

5. В изображении судеб Софии опущено различение между Софией Небесной и ее Энфимисис или Помышлением, т. е. Софией Ахамот. В дальнейшем автор возвращается к более полному учению Валентина.

6. Следуют новые извлечения из книги «Пистис София» (I кн. гл. 30—60), опять-таки более краткие, с опущением плача (тринадцати покаяний) Софии. «Умопремена» — неудачный перевод греч. metánoia, обычно переводимого как «покаяние».*

7. Последний отрывок близок к концу (в издании Шмидта) кн. «Jeû». В загадочных словах, не имеющих никакого, по-видимому, смысла, обращает на себя внимание удлинение некоторых гласных: «дзапоо» вместо «дзапо», «дзооии» вм. «дзои», «иодзиаоо» вм. «иодзиао».

---

* Отсылки к прим. 4—6 отсутствуют в тексте оригинала и внесены нами в него по смыслу. (Прим. С. Х.)

4 Зак 3080

8. Оригинала стихотворения, заключающего трактат, найти нам не удалось. Предпоследний куплет, может быть, отражает некоторое смешение идей Василида (Дух Святой, как птица, возносящая «Второе Сыновство» к Богу) с учением Валентина о Кресте — Пределе. Вероятно, стихотворение принадлежит «второму», русскому автору. Может быть, к включению в тот же печатаемый нами трактат предназначалось и другое, найденное нами на отдельном листке почтовой бумаги (без водяных знаков), вложенном в рукопись. Приводим в примечании и его:

Мариам, Мариам, Звезда Морская,
Я тебя полюбил, люблю навсегда!
Я твержу, седыми волнами играя:
«Мариам, Морская Звезда!»

Мариам, Мариам, я тебя всю объемлю,
Я люблю тебя, лелею, я, Океан,
Омываю, ласкаю родимую Землю,
Обнимаю стократ горячий стан.

Мариам, Мариам, Звезда Морская,
Не тобою ли я, Мариам, рожден?
Не твое ли имя во сне изрекая,
Я нарушил моей небытности сон?

Мариам, Мариам, Звезда Морская,
Я Отец твой, и Сын, и Супруг навсегда!
В шуме волн лишь имя твое повторяю,
Мариам, Морская Звезда!

NOCTES PETROPOLITANAE

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Выпуская в свет «Noctes Petropolitanae», издатель, все-таки немного отличный от автора, позволяет себе и даже считает нужным предпослать им несколько замечаний.

Содержание этой предлагаемой вниманию просвещенных (только просвещенных и действительно просвещенных) читателей метафизики любви совершенно несвоевременно. С точки зрения господствующего и доныне мужественно хранимого русским образованным обществом мировоззрения единственным оправдывающим издателя обстоятельством может служить только его искреннее желание сохранить для потомства поучительный образец современных нам антинаучных построений и безответственных мистических исканий. И это тем более, что издатель не преувеличивает достоинств данного произведения, ни со стороны его формы, ни со стороны содержания.

Автор, очевидно, старается изложить свои идеи в художественной форме. Отсюда проистекает деление на «ночи», а не на главы (он, к сожалению, не внял просьбам издателя разделить «ночи» не на параграфы, а на часы, что было бы последовательнее); отсюда же — выступающая местами диалогическая форма, обращения к «Любви» и еще каким-то особам и стиль, изысканный, даже претенциозный, иногда с уклоном в ритмичность. С большим трудом удалось убедить почтенного профессора выкинуть из текста стихи, чужие, которые плохо вязались с изложением, и его собственные, которые, свидетельствуя о склонности к поэзии, не свидетельствовали о поэтическом даровании. Немалым успехом своим издатель считает уменьшение объема «Ночей»: автор обещал сократить их вдвое, но, на самом деле, сократил только на одну треть. Однако необходимо признать, что все это не сделало издаваемого сочинения художественным. — Стиль производит впечатление искусственности, и, разумеется, его банальной красивости не способствуют неологизмы и славянизмы, вроде «двуединства», «единения», «приятия», чудовищного «оконечивания» и т. п. Остается внутренно не мотивированным и заглавие. — Причем тут «ночи», да еще «петрополитанские»? По-видимому, и сам автор не всегда помнит о предполагаемых

им для читателя ночных его «умозрениях» и «излияниях»; во второй части, увлекаясь схоластической диалектикой, он совсем о них забывает и спохватывается только в самом конце, не замечая даже того, что сам себе противоречит. Все попытки установить связь между содержанием soi-disant [1] трактата и тем либо иным характером ночи, на взгляд издателя, явно неудачны. Автор, почему-то отвергший совет связать вторую ночь с описанием грязной оттепели, сам не пошел далее общих и шаблонных упоминаний о луне, звездах, метели и мнимо-глубоких фраз «о вещем безмолвии». Читатель вправе предположить, что автор по ночам не бодрствует и пишет, а, подобно простым смертным, спит, так как о ночах рассказать ничего особенного он не умеет, и весь его художественный арсенал сводится к метели, луне и мышам. Художественность всегда конкретна, а какой же местный колорит получается из простого упоминания о соборе? — Собор есть во всяком городе, и говоря о Петербурге, следовало бы отметить, имеется ли в виду Исаакиевский или Казанский. Погоня за художественностью и мнимой глубиной ставит иногда автора в положение просто комическое, из которого, к несчастью, никакие усилия издателя вывести его не могли (ср., например, конец § 4 Пятой Ночи: «Я — не-Ты, Ты — не-я... Ты — сам я, я — сам Ты. Я и Ты и не-Ты; Ты и я и не-я»).

Весьма достойно сожаления, что автор избрал такую, явно не соответствующую его способностям форму изложения, наивно не дооценивая необходимость того, чтобы форма и содержание были адекватны и друг другу не мешали. В «Ночах» же форма, несомненно, мешает ясному развитию и убедительному обоснованию излагаемых в них мыслей. Она позволяет чаще и больше, чем следует, апеллировать к чувству и «таинственному постижению», за которым, может быть, ничего, кроме неразделенной страсти к поэзии, и не кроется. Не достигая художественной убедительности, автор не достигает и убедительности философской, и «гибридный» характер его сочинения делает чрезвычайно трудным и неблагодарным положение критика. Если критик укажет на художественную неприемлемость схоластики, автор может сослаться на свои философские задания; если критик направит свой удар на недостаточность философской аргументации, автор может защитить себя требованиями художественности.

Однако, несмотря на всю трудность положения, издатель позволяет себе сделать два-три замечания по существу. — Издатель чужд догматических и богословских склонностей автора. Тем не менее он готов усматривать некоторую ценность в жизненной постановке таких проблем как троичность: эта постановка позволяет видеть в отвлеченной догме символическое выражение некоторого реального факта, идеологическую надстройку. К сожалению, нельзя

того же сказать о многих других рассуждениях, в которых автор остается чистым, далеким от конкретной жизни догматиком. Не убедительны и отвлеченно-диалектичны соображения о Софии, о связи ее с церковью, Девой Марией, о девстве Марии, ее андрогинизме и отношении ко Христу. Впрочем, издателю кажется, что упомянутые проблемы не разработаны и с диалектической их стороны: автор, по всей видимости, сам неотчетливо себе представляет взаимоотношение между разными Адамами, число которых издатель определить не решается. Во всяком случае, автору не вполне ясна проблема индивидуальности и совсем неясна идея искупления, о котором он говорит мимоходом. Столь важная для него теория «двуединства» или «четы» с полной убедительностью не обоснована, вызывая целый ряд вопросов и недоумений, касаться которых здесь неуместно. А между тем на этой теории строится вся его метафизика. С нею, в частности, связана и оценка христианства в смысле отрицания аскетического идеала. Нисколько не защищая аскетизма, следует, во имя справедливости, указать на непреходящие ценности, раскрывающиеся именно в нем: на своеобразную прозорливость аскетов, на проявляемую ими любовь к людям и миру, о чем автор говорит слишком поспешно. Бóльшая вдумчивость избавила бы его от постановки таких нелепых и коробящих даже скептика проблем, как — «почему Христос не был женат?» (Он не формулирует своей мысли в этих словах, но мы передаем ее вполне точно.) [2] Автор колеблется между полным оправданием мира таким, каков он есть, культом жизни и плоти, с одной стороны, и обоснованием своего романтического идеала любви, с другой. Он забывает, что в первом случае должно найтись место и аскетизму, а во втором нельзя говорить о полном приятии мира.

Издатель полагает, что обо всем этом он так или иначе мог бы с автором столковаться. Ведь он, отличный от него, все же и есть сам автор, составляя с ним «двуединство». Но тогда бы нужно было, уничтожив предисловие и трактат, написать им вдвоем новое сочинение, что в нынешнее время совершенно невозможно по типографским условиям.[3]

1921, 9 октября

Петербург.

НОЧЬ ПЕРВАЯ

1. Погас, наконец — как всегда предательски-неожиданно — мертвый свет электричества, и при колеблющемся мерцании жалкого ночника в чреватой тишине собираю я чувства свои и мысли. Невыносимо-тоскливо. Но как высказать себя, как выразить то поющее, что не может быть спето, ту муку, которая должна разрешиться в самообнаружении и бессильна себя обнаружить? Не знаю, найду ли слова, сумею ли внутреннею песнью речи освободить себя от непереносного томления духа... Успокой же меня, тихая Ночь, первая ночь моих излияний, молчаливая и полная дум, живая в шуме метели за окнами, в слабом писке где-то в углу бегающих мышей!

Любовью полно мое сердце. И слезы благодарной радости туманят мои глаза, когда вспоминаю, Любовь, о последнем даре твоем. Уже миновало откровение, и свет, озарявший всю душу, стал незримым. А все еще ощущаю я его благоухание, и кажется, будто чувствую где-то в самой глубине моей тихое прозябание того, что тогда явилось. Живет во мне тайною жизнью это мгновение и словно ждет нового, ведомого ему мига, чтобы опять озарить и зажечь всю душу мою... Или это лишь я хочу возвратить невозвратное, но нет ни благоухания, ни таинственной жизни, ничего — кроме томленья и жажды?.. Зову тебя, Любовь, и не в силах расстаться с благоуханьем твоим. Тяжелее смерти мысль о том, что ты не вернешься, что тебя во мне нет. И эта память о тебе — какая-то жизнь твоя во мне, дающая мне силы тебя искать и о тебе думать. Думаю о тебе и надеюсь, что мысль моя тебя призывает... Прости же мне это лукавство, наивную магию одинокого ребенка.

Помню, стеснялось дыханье в груди, и глаза закрывал я рукой, и вздыхал от сладкой истомы, в такую же одинокую ночь, при том же колеблющемся мерцании жалкого ночника... Но не помню того, что чувствовал, ясно; не помню тебя — только бледный твой образ во мне, тихое течение, скрывшееся где-то в глубине души, словно ручеек сочащийся во льдах глетчера... Вернись же, вернись, Владычица Любовь! Владычица... — Мне ли не вспомнить твой царственный лик, твою вселенскую мощь? Ты всевластна и неодолима; ты налетела на душу мою как сама мировая жизнь, и растворила меня в себе. Впрочем, нет — не растворила. Я, вот этот самый я, взывающий теперь к тебе и тоскующий, был рядом с тобою, хотя и в тебе. И дивился я неведомой мне дотоле силе твоей, властному и уверенному, всезнающему течению твоему; дивился и, как дитя увидавшее невиданное, смеялся, радовался всевластию и могуществу

твоему. Смеялся..., хотя ты терзала меня, рвала, словно тонкие нити, все связывавшее меня с дорогим мне и близким, бесстрастно разбивала все, чем я жил. И чувствовал я, и знал: прежняя жизнь не жизнь, а бескровный сон, истинная — в тебе и ты. В тебе открылась мне, наконец, сама жизнь и в ней — мне начертанный путь. На нем — так казалось — смогу я разрешить все загадки, передо мной вставшие, расцвести и просиять; если же уйдешь ты и не вернешься, мною забытая, — померкну я и потухну, и никто уже не снимет для меня печатей с последних тайн мира, смутно чуемых мною. И знал я: идти с тобою — идти на муку, стать и жертвою и палачом... но дивился я тебе и смеялся, как дитя увидавшее невиданное. Знал я, что должен идти, хотя могу и не идти; д о л ж е н, ибо иначе величайший грех совершаю перед тобою и всем, что в тебе, отлучаю себя от жизни вечной. Звала и влекла ты, всевластная, но мог не пойти я, бессильный, как вихря порывом кружимый тобою... Да мог ли? не самообольщение ли это? Чтó я пред тобою, Владычица, немощный, слабым голосом, неслышным, взывающий к тебе? — Знаю, что мог, что, всевластная, ты не властна надо мною и тебе, всеединой, я в тебе противостою. Ты, Любовь, любила, но в тебе любил я, с тобою согласный и единый. И могла ли ты любить и быть без меня? Еще теперь по обледененным следам твоим в душе моей читаю я как седой жрец по таинственным, временем истертым иероглифам, что это я любил, любил в тебе и тобой, с тобою согласный и единый.

Любовь — всевластная, неодолимо влекущая стихия. Ничто не определяет извне ее, всеединую, а в себе самой она неразложима-проста, всеедино и всецелостно себя раскрывая, живая своею свободой, тожественной ее необходимости. Но я, охваченный и влекомый ею, от нее не отделимый и не отличный, так же как она свободен. Не она, Любовь, любит — я люблю; не она стремит меня — я стремлюсь. Это я определяю мой долг, себя самого терзаю и мучаю. Однако люблю я Любовью и что-то не мое, а вселенское раскрываю в стремленьи моем. Любовь, это — я; и все же она — не я. Могу не принять ее, замкнув душу мою; могу не признать очевидного для меня закона и не делать его долгом моим. Свободно и вольно согласую себя с нею и, сливаяся с ней, уже не отличаю себя. Не чувство мое Любовь! Откуда тогда ее властность и царственность, этот непобедимый закон, делаемый мною долгом моим? Откуда бытийность и мощь ее, охватывающая как стихийное стремленье вселенной? Разве я открываю дивящую меня глубь доселе неведомого? Разве измышляю я долг Любви, который меня же терзает? Нет, не чувство мое Любовь, и все же она — сам я... Любовь — дар Божий; и все-таки — я д о л ж е н любить, словно Любовь — во мне и мое, словно сам я — Любовь.

Единоразличны Любовь и я, нераздельны и неслиянны,[4] таинственное двуединство.

2. Давно, давно звал я тебя, Любовь, сам того не зная. И вот низошла ты в меня и преисполнила сердце мое. Но явилась ты как любовь к ней, истинного имени которой назвать не хочу и — стараюсь так думать — не смею. Без нас и тебя, Любовь, не было бы. И теперь: хочу постичь тебя — и встает предо мною во мне уже родной, но все еще незнаемый образ. Вот смотрят на меня, расширяя зрачки свои, милые глаза; и нет ничего в целом мире, кроме них. А из них, из глаз этих льется в душу что-то благоухающее; и пронизывает меня какое-то суровое и плавное движение духа любимой, объемлющее в себе и радость беззаботного смеха и возможность безумных порывов. И сливается это иное со мной, во мне становится мною; и несет с собою куда-то в жизнь еще мне неведомую. Где же сама Любовь? — А вот она снова смотрит и льется из любимых очей — опять нет ничего в мире, кроме них — и волнует и томит мою душу. Вот в ней снова исчезает любимая, вместе со мною утопая в бездонной пучине ее. И не знаю уже: где я сам, где любимая, где Любовь. — Все слилось в нераздельном единстве.

Радостно, точно тростинка клонимая ветром, согласую себя с любимой, живущей во мне, с настоящею, которая не говорит, но вещим молчанием себя подлинную раскрывает во мне, в Любви. Свободно клонюсь я, зная, что так надо клониться, что в этом — моя свобода и воля. Ты же во мне и я, и твое влеченье — мое. Ты во мне хочешь, мною хочешь; и я тобою хочу и — как ты. Ты усомнилась и отшатнулась, омраченная тенью могучей стихии. Но не верь, дорогая, тяжелым обманчивым снам. Не летает над нами большая птица с мягкими душными крыльями, не грозит чем-то давним как мир, неизбежным как судьба. Просто приснился тебе страшный сон; и полог детской твоей кроватки показался тебе мягкими крыльями, а отблеск света лампады на медной перекладине — горящими глазами неведомой птицы. Отгони же детский свой сон! — Мы не дети уже. Мы свободны и сильны — солнце Любви колеблет трепещущие тени Ночи.

Слышу гармонию души твоей. Но гармония эта — сам закон Любви, в тебе ставший слышимым и живым, закон вселенной, мне в тебе наконец открытый. И, может быть, я лучше знаю этот закон, лучше знаю и вижу тебя, чем сама ты видишь и знаешь. Таинственно сопрягаются смутные грезы твои с моими прозрениями в тебе истинной; открыто мне все таинством дивным Любви. Я срываю печати и снимаю заклятья, рассеиваю волшбу и чары безумных отцов. Как дым, змеясь в извивах твоей души, рабски

следуя за ними, сам их творю. И как же я не свободен, когда каждый зов твой ждет моего отклика и каждый отклик на мой зов отвечает? Нет ни одного твоего движения без моего; ни моего без твоего нет. Мы вместе свободно и соравно раскрываем друг друга, не друг друга даже, а — наше двуединое я; дивимся благоуханно расцветающему в нас миру, смеясь и считая перлы, что выбрасывает нам потрясенный до предела бездонности своей океан нашей любви.

Благословенна ты Любовь, нисшедшая в меня, в нас, ставшая нами, ибо я, тебя алкавший и жаждавший, тебя свободно приял и тобою люблю! Благословенна и ты, предназначенная мне моя избранница, ибо ты — любовь моя, сама Любовь, проникшая в меня! Там, в сокровенных недрах Любви уже свершен союз наш, уже одно мы... Еще живы во мне эти краткие, но казавшиеся вечностью мгновенья. — Мы сидели друг против друга и о чем-то говорили, осторожно касаясь словами и взорами еще не высказанной нашей любви. И чувствовал я, как чувствую и теперь, что незримо касались и входили одна в другую наши души, сливались воедино уверенно и свободно, крепко, навсегда смыкали золотую цепь. И не слышала ли ты, не слышишь ли торжествующего гимна? — Это мы его поем, переплетая наши голоса; это мы смеемся, не зная, кто поет: ты или я. Да мы ли поем? Отчего же тогда гимн наш разносится по всему миру, отчего в нем поет всеединство? Отчего, скажи мне, из глаз наших исторгается свет Любви и так радует других? Вот улыбнулся старик, согретый теплом твоей улыбки, а там засмеялся, посмотрев на нас, ребенок. Вот сама скорбь, рождаемая нами, внутренно озарилась и стала тише, точно постигая тайну любви. Скоро, скоро растает снежная пелена, и где-то уже набухают почки, питаемые кровью нашей любви.

3. Немного любивших, нашедших себя в другом, возлюбленных самою Любовью. Немногие даже полюбив опознали свою любовь; и живут они словно в полумраке пещеры, обманываясь скользящими по стенам ее тенями.

Ему однажды явилась Любовь, просияла на миг и скрылась. Как будто уже нет ее, нет совсем, а он нудит себя любить, хочет воскресить умершую, боится поверить в смерть бессмертной. Смеются над ним и твердят ему: «Не вернуть прошлого. Зачем же обманывать себя, зачем внушать себе уже несуществующее? Любовь не в нашей власти, пришелица незваная, гостья непоседливая». Но прав он: он заставляет себя любить ту, которую любил в минуту озаренья, избранницу единственную свою. Он чувствует, что *должен* и *хочет* любить, хотя и не знает «почему». И не знает он «почему» только в ограниченности разумной жизни своей, не в

истинном своем бытии. Долгое и — казалось бы — лживое стремление любить на самом деле только слабый отблеск истинной любви в хаосе разумности.

Он убил свою жену, чтобы жениться на милой. Теперь мучается и проклинает свою любовь как бесовское навожденье; проклинает и все-таки любит. Жалкий и бессильный глупец, не поверивший силе Всесильной! Не смог он принять Пришелицу и ее силою победить свои и чужие муки; не понял он, что Любовь все выносит и преображает само страданье, раскрывая истинный смысл его. Посмотри еще на бедную Татьяну Гремину, безропотно тоскующую по Онегине, наивно-невинную в прелюбодеянии своем; вспомни, как дрогнули ресницы Лизы, когда она, уже черница, проходила мимо Лаврецкого... Милые и нежные подруги, зачем не поняли вы долга Любви? А она, благостная, и вас, изменивших ей, осенила светлым крылом своим и до гробовой доски не оставила вас сладкою своею тоскою. Не вслушались вы в безмолвные речи ее, не принесла она в вас и вам своего плода. И опали вы, не узнав расцвета; и вялый запах засохших в комнате роз говорит о том, что должно было быть, но чего не было.

4. Шумит метель за окнами, скользит по стеклам, воет в печной трубе. Но тихая молчаливо говорит Любовь в моей комнате при колеблющемся мерцании жалкого ночника. И ясна и ощутительна мне сокровенная ее жизнь, твоя и моя, триединая. — Любовь это — я и она, моя любимая, и это — большее, чем мы: сама Всеединая Жизнь, нисшедшая в нас, объединившая нас и единая с нами. Она подъемлется из пены морской, поддерживаемая переплетающими с ее руками свои, склоненными к ней и друг к другу девами — это души наши. Закинув назад голову и влажные волосы, она вдыхает соленый воздух моря и греет на солнце открытое лицо. Она встает, еще одетая и полузакрытая, словно стыдливая, но уже властная и гордая, Владычица мира. Как царственно сбегает на правую грудь и двоится прядь волос; как, пробиваясь сквозь них, кончик уха пересмеивается с надменным очерком рта!

Любовь, это — я и ты, от нее не отдельные. И ты являешь мне Любовь, и я Любовью тебя во мне и себя в тебе раскрываю. Ведь сильнее я и богаче, чем прежде. Что такое я прежний и слабый, когда теперь полон и всемогущ как Любовь? Я — ты, но в тебе только себя и нахожу, от тебя не отдельный. Исчезает мое одинокое я; но так, что, подобно Пеннорожденной, восстает во всей полноте своей, т. е. в исконном единстве своем с любимой и Любовью. В Любви теряется жалкая наша свобода; но так, что, сливаясь с необходимостью, становится истинной и полной, не стесненной

ничем, ибо даже Бесконечное ее не стесняет — она едина с Бесконечным, живым в Любви. Дарует мне жизнь Любовь, а с жизнью и знание, знание живое, достоверное единством своим. И раскрывается во мне великая тайна Всеединства, в котором все нераздельно едино, а в то же время отлична от всех и бесконечно ценна и моя, и твоя, и всякая личность, неповторимая и всеми повторяемая. И пока существует Любовь — а может ли умереть Бессмертная? — любим мы, т. е. взаимно-отличны; и пока существует она — в ней мы едины.

Любовь возвращает мне в тебе что-то исконно-мое, давно утраченное мною, сращивает разорванное и дает мне целостность мою. Она раскрывает мне тебя, любимая, ту, что — неведомо почему — смеется при встречах со мною и говорит больше, чем можно сказать, не говоря ни слова. И я постигаю иначе мне недоступное, ранее неведомое, дивясь без конца прозреньям моим. Любовь умудряет нездешнею мудростью, связуя в единстве своем. Часто не верим мы голосу ее, уже невольно улыбаясь тому, кого полюбим, уже волнуемые вещими снами... Вспоминаю волну горячего чувства, вдруг залившего душу при встрече случайной с тобой. Не понимал я его тогда; теперь же знаю: это была любовь. И не ты ли, еще незнаемая, звала меня в тихой и сладкой тоске, непонятно сжимавшей мне сердце, когда сидел я один там, у San Miniato,[5] а из города слышен был мягкий и четкий звон Ave Maria?

Легко и радостно читать в любимой душе. Только верь глазам своим, только смотри в милые очи. Вот вдали от тебя открываю в себе новые, неведомые дотоле мне чувства; а потом узнаю, что не мои, но твои это чувства были. Мы в ином, чудесном мире живем, где все необычно, где из темных глубин подъемлются чудные тайны. Не будем же сомневаться в познающей силе Любви: она и есть само Познание. Только трудно выделить и определить познаваемое ею; нет понятий и слов: каждое выражает бесконечно меньше того, что хотим мы сказать. Оттого-то и выдумываем мы все новые и новые имена друг для друга, нагромождаем бессмысленные и пустые для всех слова. Оттого-то любящий и искажает звуки смешным для всех, кроме любимой шепотом; оттого, в бессилии выразить идеальное, называет ее пошлыми или грубыми, нарочито грубыми именами.

Неуловимое и невыразимое в словах познается любовью. И в минуту последнего и полного слиянья низвергает Любовь в темную, страшную и влекущую, разверзающую бездонность свою пучину забытья и вéдения, где теряется отличность, где обретается единство. Рождаемое лишь отраженье, лишь сон двуединства, в изменчивости своей повторяющий действительность. Действительность глубже и жизненней. В ней угасают противоречия и открывается несказуемая

истина. Доверившись своей любви, чутко уловив единственный, неповторимый миг, любящий насилием ответил на мольбу о нем, словами не сказанную, и в насилии стал жертвой. Обладая любимой, он лишь познал и выполнил волю ее быть обладаемой. Обладаемая, она обладала и познала, прияв в себя, любимого. Здесь, в плотском этом слияньи завершается глубокое и полное взаимопроникновение нашедших друг друга душ, в нем едины душевность с телесностью, созидается новое истинное тело во Христа и во Церковь, повторяется воплощение Логоса в Невесте Его.

5. Смотри: она его любит и считает умным и красивым. А мы видим — глуп он и безобразен... Нет, ничего мы не видим: видит она. Любовью угадала, узнала она его ум, нам, равнодушным и холодным, неведомый; любовью узрела его подлинную красу, нами не замеченную... Мать ласкает золотушного ребенка, глядит на него и не наглядится. Безобразен он на наш взгляд — с гнилыми зубешками, с кривыми ножонками. Но все-таки права мать, не мы. — Она прозрела и познала сокровенное от всех, драгоценнейшее, потому что умеет любить. Мы же не любя и не познаем, скользим равнодушным взглядом по внешности. Мы судим по наружности, по одежде; не всматриваясь, ограничиваем человека внешними проявлениями его красы и ума, не познаем его умопостигаемую, истинную, единственную во всем мире личность; не понимаем, что здесь на земле, в «стране неподобия» не может она выразиться иначе.

Говорят про «ошибки Любви». Но разве это Любовь ошибается? — Нет, ошибаемся мы, когда торопимся любить, еще не любя и Любви не зная. Живя шаблонами, но смутно чуя великий смысл Любви, мы спешим повторять чужие слова — ведь они говорят нам о нашем внутреннем! — поступать так, как поступают те, кто любит. Мы думаем, что любим, а на самом деле обманываем себя и других. Но приходит час жестокой расплаты и узнаем мы: чем легкомысленно играли, что безрассудно тратили. Но и тут Любовь милосердна. — Она дарила нам мгновенья познания, приоткрывала пелену своих тайн. Может быть, она еще укажет тебе твоего избранника и ценою тяжких мук даст познать его, а в нем и себя.

6. Все в любимой одинаково дорого, во всем сияет ее особенная, только в ней зримая красота, отраженная в самих ее недостатках. Знаю я, что это родимое пятно «портит» лицо любимой; но не мог бы отказаться от него. Да и как отказаться, если устранив его, устранишь что-то бесконечно ценное, такое, что в нем только и могло выразиться? Хочу и буду страдать недостатками любимой, но никогда не соглашусь на то, чтобы они бесследно исчезли, чтобы

их просто не было. Во всяком недостатке есть что-то неповторимо-индивидуальное, неотъемлемое от любимой. Не на уничтожение, а на преображение, на раскрытие в недостаточном подлинного должны быть направлены все усилия того, кто любит и кто любя постигает истинную личность любимой. Коснувшись вечного, безобразного хаоса, он подъемлется из него в единстве с любимой, двуединою волей и силой Любви творит ее, о б р а з у е т, осуществляет познанную им цель Всеединой Жизни. Не уничтожает он — уничтожает Время, а он живет вечностью Любви, — не искажает образ любимой. Если истинно и правдиво он любит, он, познав неповторимое любимой своей, стремится завершить его в ней за пределами того, что достигнуто уже ее одинокою волей. В недостатке раскрывается ему идеальный момент этого недостатка, то, чем он должен быть. Но послушно и свободно меняется душа, пронизанная силой и ритмом Любви; противится грубое, косное тело. Однако не в каждом из мигов отдельных текущего времени, а во всех их, в единстве всего их потока целостное бытие самого тела, являющее сущность свою в минуту и вечность мига слиянья. Во всеединстве тела любимой неповторимо отражена Вселенская Красота, живая и в каждом миге лишь чрез связь его со всеединством. Не утверждением мигов мгновенных, а вечностью, объемлющей их, полна краса тела земного, уже всеединого, уже нетленного в преодоленности времени. И нет Вселенской Красы без него, без твоего тела, как нет ее и без тел других, ибо она во всеединстве телесности... На зеленом лугу юные девы смотрятся в зеркало светлого пруда, отражающего безмолвную над ним Афродиту. И каждая видит себя, но — себя в водоеме, вместившем лик богини. Так в телесности любимой моей, в теле ее всеедином, еще не зримом, но смутно знаемом мною и созидаемом нами, так в каждом явлении этого тела выражается и должен быть выражен нами вполне особый лик Красы Многоликой. Но не полон он, не усовершен и до конца не понятен, пока отъединен и оторван от прочих бесчисленных ликов многоединой Красы, пока не отражены водоемом ее молодые подруги. Не полон он, пока не вместил он всей красоты многоцветного мира. И вот собираю я жадно сокровища мира: золото и самоцветные камни, парчу и прозрачные тонкие ткани, чтобы ими украсить любимый мне облик: и стан и лицо. В цветах многоцветных, в сиянии и блеске созданий искусства прекраснее, лучше она. Не «украшают» они ее, но в единстве со всем мирозданьем, в свете яркого солнца и в бледных лучах луны понятнее мне и другим, полнее раскрыта ее красота.

В любви к тебе глубже и правдивее постигаю я мир, целостней и полнее; проникаюся «счастьем легко дрожащих трав»; и бесконечно-много рассказывает мне всякая неприметная былинка. Со

мною действительно говорят звезды и волны; мне действительно нашептывает таинственные свои речи лес; и в каждой мелкой капельке теплого весеннего дождя твое лицо мне смеется. И слышны нам двоим и радость и печаль мировой души в томимой Любовью природе и в нас.

7. Помню, в ту ночь, когда жгла и кружила меня Любовь, я сам, слабый и колеблющийся, смотрел словно со стороны, дивясь неведомому ранее чувству, страдая и смеясь. Точно что-то вселенское во мне совершалось, а я стоял и смотрел. Помню, потом рассуждал я, искал исчезнувшее и... не находил. И мучительно было мне и пусто от того, что не мог я вернуть вихрем пронесшегося; и не верилось и хотелось верить. И страшным казалось потухание пылавшего — длинная и серая череда дней и годов. И думал я уже о себе самом, о своем счастье, хотя и знал: не в нем смысл просиявшей в тихом и быстром течении ночи Любви. Вспоминаю еще, как с отчаянием утопающего везде искал, за что бы схватиться, ловил мимолетные надежды и призывал Любовь. Я любил, но любил по-иному: бледнее, больше для себя одинокого. И стыдно мне было мало любить и страшно. И невозможным казалось во имя этой любви идти вперед на горе себе и, может, другим... Но странно... даже когда совсем бледнела, когда почти потухала Любовь, помнил я свое решение в ту ночь, чувствовал, что должен быть верным сказанному мною тогда, верным себе. Много сомнений и дум роилось в душе; и неутомимо сплетал я бесконечную сеть силлогизмов, строил смешные, наивные планы. Но встречал я ее, и начинало трепетать и сладостно томиться нерассудное сердце; и смеялись мои глаза, ответствуя смеху очей любимых; и быстро, словно карточные домики, падали мои планы от легкой улыбки милой. Но знал я и знаю: в глубине каждого из них живет что-то настоящее, всплывающее, но не раскрывающее себя, а в этом настоящем живу и творю мою жизнь истинный я.

Единый, я двойствен: живу и в Истине и в эмпирии. Я истинный объемлю всю мою эмпирию, пронизываю каждый миг ее и ее превышаю. В истинности моей, живой лишь Любовью, не отделим я от любимой моей и от Любви-Истины, в ней, с нею и ею себя и любимую созидая как двуединство. Здесь все живет и созидается во мне, всемогущем Любовью, или — сам я живу во всем и все созидаю, как безмерно-могучая и гармоничная Жизнь-Любовь. Здесь все мне ясно, все пути неоспоримы и уже свершены. Но все свершено так, что Любовь чрез мое истинное я уже пронизала и объединила, и подъяла в себя всю мою эмпирию. Однако эмпирия моя в отъединенности своей, в мнимой своей участненности сама еще не подъялась

до истинности моей, и только молнии прозрений временами озаряют ее тяжелую мглу. В моем эмпирическом не явлена миру Любовь во всей ее неизменной красе; не сбросила последних покровов своих встающая из пены соленого моря Богиня. Ниспал я в эмпирию, и, в отрыве от «я» любимой моей, от триединства Любви, утратил свою мощь и достоверность моего вéдения. И бледным отображением предстоит мне эмпирическому единство мое с любимой и Любовью, триединство наше; иногда готово оно вымыслом показаться. Не знаю уже я, а лишь вспоминаю смутно, что в каждом действии моем вместе и едино со мною действуют любимая моя и Любовь. Отрываясь в эмпирии от единства с ними, я сам уже не Любовь. Противостоят мне Любовь и любимая, противостоят друг другу внутри меня чувства и мысли мои. Я как бы разлагаюсь, разрываю себя на бесчисленное множество мигов, продолжаю свое умирание, тление, начатое отрывом от любимой моей и Любви.

Кем же, кем, скажи мне, Любовь, обречен я и проклят, обречен на разорванность эту? И нужна ли земная жизнь моя или должен бежать я от сияющих очей любимой, от нежной улыбки ее?

«Нужна и необходима и жизнь земная твоя, ибо в истинности и в ней моя полнота, без нее же лишь грезой прекрасной, красой нерожденной пребудет и все триединство мое. Но не должен ты разрывать единство свое и противопоставлять разъединенные миги, должен утверждать всякий миг в единстве его со всеми другими, не отвергая ни одного, должен частично осуществлять частичное, т. е. осуществлять целое. Смотри в сияющие очи, смотри на улыбку милых уст — в них я тебе улыбаюсь — но не забывай ничего: ни слез, ни страданий. Зачем нетерпеливо стремиться, замедляя время; зачем принуждать себя к вере, будто *эти* слова твои выражают всю Истину? — Завтра найдешь ты другие, и они тебе явят иной лик Единой, столь же правдивый и нужный. Зачем искать всеединое в частном? — Утверждай всеединое во всем, но — как всеединое, не — как отвлеченное, мертвое единство; утверждай и частное, но — как частное, в самом всеединстве. Помни, что ты небожитель, что покоишься ты на лоне моем!»

Не могу, бессильный, изменчивый!

«Не можешь? Где же тогда твоя любовь? где воссиявшее тебе мое триединство? Ты забыл о нем. — Жди нового моего прихода: тогда увидишь, не вспомнишь».

Но что же до той поры — и вернешься ли ты? — молчать я должен, коснеть в бездействии духа? Неужели не должен я мыслить, а должен стенать в ожидании и муке?

«Глупое дитя! Оставила я тебе благоуханье мое. Помни о триединстве твоей любви; не забывай о нем ни на миг. Твори твою жизнь, как умеешь; но не теряй чувства целостности ее во всяком

деле твоем. Не спеши. Умей ждать и слушать тихие речи мои. Собирая себя, всего себя влагай в каждый миг бытия твоего. Не отчаивайся, сам обрекающий себя на ущербление жизни в пространстве и времени, слабостью своей низводящий в них дивный порядок мой. Час твой придет, и тогда все ты исполнишь, сомкнув звенья твоей жизни в одну золотую цепь любви. Может быть, это случится завтра, может быть — ждет тебя длинная череда лет. — Выбирай сам и не думай о проклятье. Ты сам себя проклинаешь, глупый ребенок, забывший тихую песнь Матери Любви».

Любовь, Любовь, слышу снова речи твои! Снова из бездны души подъемлется благоухание твое! Снова вздымаются волны твои, немолчную песнь начиная. Громче и громче звучит и несется она... А метель затихла. Близится конец безмолвно вещающей Ночи. Не светлеют ли окна?.. Откуда несется благовест: из соседнего храма или из радостью полного сердца моего?.. Ты ли это, Любовь, ты ли снова со мною и снова несешь мне образ любимой, снопами лучей исторгаясь из милых глаз?.. Колеблясь, меркнет жалкий ночник — все ярче сияют любимые очи, излучая Любовь. Тихо уходит безмолвная ночь. В звуках колокола светлеет мир.

НОЧЬ ВТОРАЯ[6]

1. Любовь — вселенская сила, «l'Amor che move il cielo e l'altre stelle».[7]

Отчетливо встает предо мною физиономия Федора Павловича Карамазова: маленькие наглые глазки, жирные мешочки под ними, брызжущие слюной пухлые губы с остатками гнилых зубов за ними, тонкий нос с горбом, нос хищной птицы, и похожий на кошелек кадык, — «настоящая физиономия римского патриция времен упадка». Почти слышится его «дрожащий полушопот», льстивый и лживый...[8]

«Деточки, поросяточки вы маленькие, для меня даже во всю мою жизнь не было безобразной женщины, вот мое правило... По моему правилу во всякой женщине можно найти чрезвычайно, черт возьми, интересное, чего ни у которой другой не найдешь — только надобно уметь находить, вот где штука! Это талант! Для меня мовешек не существовало: уже одно то, что она женщина, уж это одно — половина всего... Даже вьельфильки... и в тех иногда отыщешь такое, что только диву даешься на прочих дураков, как это ей состариться дали и до сих пор не заметили!»[9]

Есть в этих словах что-то знакомое, влекущее не только похотливость, зовущее погрузиться в себя... Так хочется бередить больную рану, и с болью сплетается какое-то наслаждение... Чем-то глубоко проницающим в природу Любви и в меня самого веет от клейких слов и наглого хихиканья. Еще вчера так ясно было мне, что Любовь узревает красоту в безобразном; сегодня Федор Павлович, правда — по-своему и мелко-похотливо, но, может быть, ярче повторяет почти те же слова. Да разве Федор Павлович любит, разве он способен любить?

Он видит то, чего не видят другие, улавливает неповторимо-индивидуальное. Ценитель «грубой женской красоты» до безумия увлекается матерью Алеши, ее невинностью. Пускай ему хотелось осквернить ее чистоту. — Он ее понимал и чувствовал, острее и глубже, чем иной «благородный» и непохотливый человек. Сама жажда осквернить понятна лишь на почве острого ощущения того, что оскверняется. И восприятие чистоты (т. е. сама чистота) должно было находиться в сознании Федора Павловича, в известном отношении быть им самим. Он познавал чистоту Алешиной матери, т. е. стремился к ней и любил ее: иначе бы и не познавал. Ощущая в себе сияние чистоты, он ощущал несоответствие между нею и темным своим эмпирическим я и знал, что она выше его. И попирая ее, он знал, что попирает лучшее и святое, влекущее его к себе и любимое.

Федора Павловича не только «тешит», а до боли услаждает «рассыпчатый» смешок его «кликуши», «звонкий, не громкий, особенный». Он знает, что «так у нее всегда болезнь начинается, что завтра же она кликушей выкликать начнет и что смешок этот теперешний, маленький, никакого восторга не означает, ну да ведь *хоть и обман, да восторг!*»[10] Ему, значит, понятен и желанен восторг; он хочет цельного чувства, а не только развратных вывертов, и болеет неизбежностью обмана. — Не своего восторга, скажут мне, а восторга кликуши. Федор Павлович, словно хищный зверь, ждет этих мгновений восторга, чтобы потом тем беспощаднее его растоптать и осквернить. Он думает лишь о своей утехе. — Но можно ли знать чужой восторг и не обладать им в себе, а обладая им можно ли его не любить? Знание и любовь отожествляют со знаемым и любимым.

Безобразен Федор Павлович, но чуток к прекрасному; грязен, но влечется к чистому и святому. И этот же *чуткий* человек находит, что Лизавету Смердящую «можно счесть за женщину, даже очень... Тут даже нечто особого рода пикантное...»[11] Что влекло его к Лизавете, к идиотке ростом «два аршина с малым»? — Он думал, и всякий думает: не она сама, а особенность наслаждения, «пикантность». Но ведь эта «особенность» немыслима без самой

Лизаветы, и сознание в себе такого влечения есть вместе с тем и познание в Лизавете чего-то непонятного и невидимого для других, самой Смердящей.

Дмитрий Федорович назвал вожделения этого рода «цветочками польдекоковскими».[12] Но дело тут не только в цветочках. — Митя видел у «Грушеньки-шельмы» пальчик-мизинчик, в котором отозвался «один изгиб тела», и по части и в части постиг он этот «изгиб», понял больше, чем его — всю Грушеньку, и телесность и душевность ее.[13] Это уже не «цветочки»: это целостное постижение, от низменной похоти возносящее к вершинам Любви. И в отце и в детях живет какая-то вещая, чудесно-чуткая стихия. Как Митя, необразованный и дикий Митя, тонко и полно понимает ту же Грушеньку или Екатерину Ивановну! Как безошибочен взгляд самого старика, боящегося Ивана, слепо доверяющего Григорию! И острый ум Ивана, и необыкновенное чутье Алеши, и цинически-прозорливая расчетливость Смердякова вырастают из одной и той же стихии их отца. Не опыт житейский учил их. — Опыт дает только шаблоны и схемы, сырой материал для внешней индукции, не открывающей душу чужую. Опыт ведет лишь к ошибкам. Если же в нем открывается чужая душа и пронизываются чужие мысли, так это только — в нем, а не он: это нечто совсем иное, хотя и в нем проявляющееся. Тут особого рода постижение, особое познание, которое покоится не на догадках, а на подлинном приятии в себя чужого я, на каком-то единении с ним, без любви невозможном. Неважно, много или мало «пережил» человек; важно, чтобы открылись глаза, а они могут открыться и при первом же взгляде. И дальнейший «опыт» дает прозревшему не шаблоны и схемы, а новое знание о неведомом раньше, хотя, как дерево из корня, и растет оно из первых прозрений, ибо все едино в чудесном познании — любви.

Федор Павлович знает, что «босоножку и мовешку» (только ли их?) «надо сперва-наперво удивить... до восхищения, до пронзения, до стыда».[14] И он становится могучим чрез раскрытие и постижение, а, значит, и чрез сопереживание чистого идеализма «босоножки». Знание становится средством низменного самоуслаждения, и сопереживание гаснет в восторге злой власти, гаснет, но не исчезает. Митя «в темноте, в санях принудил к поцелуям эту девочку, дочку чиновника, бедную, милую, кроткую, безответную. Позволила, многое позволила в темноте».[15] Кому же в этих словах неясно подлинное постижение Митею кроткого образа и милой души безответной девушки, всей ее сдержанной еще внутренней нежности? И должно же быть все это в душе Мити для того, чтобы мог он «игрою» «забавлять» свое «сладострастие насекомого». Да, его «забавляло», как на балах «следили» за ним глаза обманутой, как они «горели

огоньком — огоньком кроткого негодования». Но он переживал в себе это «кроткое негодование» (слова-то какие точные!), и тем острее, чем более оно его забавляло. Мало того, он знает (как знает, впрочем, и сам Федор Павлович), что в таких действиях и мыслях он «клоп и подлец», что мысли его — «мысли фаланги». Он осуждает себя, и все-таки себе не изменяет, даже чует в самих извращениях своих нечто самоценное.

«Я иду и не знаю: в вонь ли я попал и позор или в свет и радость. Вот ведь где беда, ибо все на свете загадка...»[16] Митя чувствует, что падает вниз, в бездну и грязь, «головой вниз и вверх пятами», но «даже доволен, что именно в унизительном таком положении» падает и считает «это для себя красотой». Он ощущает какую-то правоту свою и в самом падении своем, в «самом позоре» начинает гимн. —

«Душу Божьего творенья
Радость вечная поит,
Тайной силою броженья
Кубок жизни пламенит».[17]

Ошибается ли тут Митя, изменяет ли ему острота и правдивость его любовного вѐдения или нет? — Он чувствует, знает, что как-то нужны и оправданы даже гнусные проявления его личности, хотя от этого не перестают они быть гнусными. — Насекомым дано в удел сладострастье: в нем закон и цель их жизни; более: чрез чего они подъемлются от низости безразличия. Но

«Чтоб от низости душою
Мог подняться человек,
С древней матерью-землею
Он вступи в союз навек».[18]

2. В чем же смысл и ценность гнусного, того, что в нем обнаруживает себя и само по себе не может, не должно быть отвратным, того бытия, которое лежит в его основе и должно, как бытие, быть благом? — Перед нами один аспект объединившейся со стихийною силою личности — аспект мучительства, насилия, безграничного властвования и убивания. «Вот она от меня, клопа и подлеца, вся зависит, вся кругом и с душою и с телом. Очерчена».[19] Я, мое маленькое эмпирическое я, стремится к одинокому самоутверждению в полном обладании любимой (хотя бы на миг любимой), в полном растворении ее в себе. Я хочу, чтобы любимая совсем, вся была моею, мною самим, чтобы исчезла она во мне и внешне от нее ничего не осталось. Эта жажда господствования и убийства есть во всякой любви; без нее, без борьбы двоих не на жизнь, а на смерть любить нельзя. Любовь

всегда насилие, всегда жажда смерти любимой во мне. Даже когда я хочу, чтобы любимая властвовала надо мною, т. е. когда хочу ее насилия надо мной, я хочу именно такого насилия, уже навязываю любимой мою волю. Отказываясь от всяких моих определенных желаний и грез, самозабвенно повторяя: «да будет воля твоя», я все же хочу, чтобы она (ни кто другой) была моей владычицей, умертвила меня, т. е. отожествляю мою волю с ее волей и в ней хочу своей гибели. И уже не она владычествует — я владычествую. В предельном развитии своем подчинение рождает господствование. И в этом пределе нет уже ни того ни другого, а только единство двух воль, двух я, единство властвования и подчинения, жизни и смерти. Оно сказывается даже в разорванности нашей эмпирии. Им объясняется странное чувство, всплывающее в изнасилованной любимым. — Ощущение несправедливой униженности, испытанного насилия часто неожиданно сменяется жалостью к насильнику, словно он не наслаждался, а страдал, не насиловал, а сам испытывал насилие. Откуда это иррациональное чувство, каков смысл этой жалости нежной, если она всегда обманывает, если насильник на самом деле не жалок, как безвольный раб увлекшей его чрез любимую стихии? Он не довел до предела напряжение своей воли к властвованию, не преодолел темного в себе влечения чрез отожествление своей воли с волей любимой. Вместо того, чтобы стать господином, он стал рабом, но не рабом любимой — тогда бы он стал и господином ее — а рабом темной силы, сломившей и любимую и его самого. Поэтому он должен испытывать чувство унижения и стыда, чувство отвращения к себе и даже к любимой, которая без борьбы уступила ему, не устояла; должен мучаться своим одиночеством, ибо не полон был плотской их союз. Omne animal post coitum triste.[20]

Итак, само стремление господствовать и насильничать, причинить смерть естественно и необходимо в любви, как неполное ее, ограниченное выражение. Часто оно проявляется грубо и жестоко, как первобытное рабовладельчество, но часто принимает вид изысканного мучительства, захватывая всю сферу душевности. Предполагая жажду подчинения и рабствования, оно словно испытует, есть ли еще сила другого, им, насилием, не сломленная; издевается, истязает. Нередко бурная и нетерпеливая стихия не ждет мольбы, жажды быть властвуемой, ломая все препятствия, неудержимая, самоутвержденная. Не всеми прощается такое насилие, и прощается с трудом, оставляя на всю жизнь болезненные следы, сглаживаемые лишь печальными зорями старости. Но в этом случае не осуществлено и само властвование: не все подчинено и взято — осталось сопротивление воли, только внешне сломленное, не было вольного подчинения. Властвование может стать полным лишь тогда, когда

подчинена и воля, т. е. когда обе воли, подчиняющая и подчиняемая, стали одной. И не совершается ли во всякой любви необходимое для такого слияния уподобление воли властвующего воле властвуемой, нет ли во всякой любви и вольного подчинения? — Я хочу господствовать не над вещью или телом, а над личностью, над данной личностью, над любимой моей и жду от нее именно такого, свойственного ей и только ей ответа. Всем этим образуется, определяется моя воля, подчиняется вольно воле любимой моей, сливается с нею в единство. Вот почему вслед за самим актом обладания в душе обладавшего рождается чувство нежной благодарности, преодолевающее отвращение и стыд, превозмогающее тоску одиночества. Свободно, свободно отдалася любимая: был одним ты с нею хотя бы одно мгновенье!

3. Есть своя правда и в рабовладении и в рабствовании, хотя и бытие ущербленное, ограниченное. И то и другое как бы два разъединившихся лика Любви, живых в ее единстве. И к этому единству одинаково стремятся и Митя и Федор Павлович. Но если правда все мною наблюденное, в обоих, и в отце и в сыне, должен проявляться и второй лик Любви: не могут они быть только «злыми насекомыми», не подниматься душою от низости. Он и проявляется. — Как представляет себе Дмитрий Федорович свое возможное будущее с Грушенькой? — «Буду мужем ее, в супруги удостоюсь, а коли придет любовник, выйду в другую комнату. У ее приятелей буду калоши грязные обчищать, самовар раздувать, на посылках бегать».[21] Здесь много чувства оскорбленного человеческого достоинства и горечи, но по существу — готовность беспредельного подчинения. Митя подымается выше, удаляясь от всего похотливого, когда мчится в Мокрое, чтобы в последний раз взглянуть на Грушеньку и умереть. Любовь, сама Жизнь, довела его в самоотвержении до последней грани своей — до Смерти. И глубокою искренностью прозвучало стенание его истерзанной хождениями по мукам души: «Прости, Груша, меня за любовь мою, за то, что любовью моею и тебя сгубил».[22] Митя уже знает, что единство Любви нерасторжимо и гибель одного неизбежно влечет за собою гибель другого. И не о «цветочках польдекоковских», не об «изгибе», не о господствовании думает он, полный Любовью в предверии Смерти. Но Любовь — Жизнь. И в страшную минуту полной оставленности и отчаяния подымается Митя до яркого сознания единства и соравенства с любимой, до трогательно-благородных, хотя и наивно-неуклюжих слов, торжественно прозвучавших в заплеванной комнате грязного трактира: «Спасибо, Аграфена Александровна, поддержала душу!»[23]

Все это Митя, не Федор Павлович. — Но разве уже совсем не заметно того же и в Федоре Павловиче? — Мне кажется, мы ошибаемся, испытывая вместе с Митею только чувство омерзения, когда всматриваемся в лицо старика и вслушиваемся в его голос, окликающий Грушеньку, когда не хотим вникать в глубокую нежность неожиданных в его устах эпитетов: «маточка», «ангелочек», «цыпленочек». Здесь рабствование и нежность, та нежность, которая не знает: как назвать любимую, какое новое имя для нее измыслить, которой хочется принять любимую как милого наивного ребенка. И не чувство ли благородного негодования и настоящая идеализация, т. е. познание умопостигаемой личности, — пускай сопровождаемые шутовством: без него Федору Павловичу не обойтись — вспыхнули в нем, когда он в келье старца Зосимы вступился за ту, которую оскорбили, назвав «тварью» и «скверного поведения женщиной»? Федор Павлович Карамазов, угодливый подхалим, битый в собственном своем доме, — рыцарь? — Да; трусливый и хитрый, дрожащий за свою жизнь, он забывает обо всем, когда Дмитрий врывается в его дом в поисках Грушеньки. Он уже не трепещет от страха; его приходится держать: страха как не бывало...

В душе Федора Павловича просыпаются неожиданные, казалось бы, чувства. Сына своего Алешу он «полюбил искренно и глубоко». «Как бы что-то проснулось в этом безвременном старике из того, что давно уже заглохло в душе его: «Знаешь ли ты», стал он часто говорить Алеше, приглядываясь к нему, «что ты на нее похож, на кликушу-то?»[24] В сыне он увидел мать и снова, может быть, полюбил ее, только более чистой и светлой любовью, тою, какой любят умерших. Алеша несет ему радость и свет; Алеша открывает нам самую глубь души Федора Павловича: «Сердце у Вас лучше головы».

«Не стыдитесь столь самого себя, ибо от сего все лишь выходит».[25] Так говорит Федору Павловичу старец Зосима. — Федор Павлович, этот срамник и бесстыдник, стыдлив; он жертва своей стыдливости. Он чувствует влекущую его стихию, которая ломает волю, но он не хочет обмана, а жаждет правды, «натурального вида», хотя этот вид и пугает его самого. Ощущая внутреннюю красоту и правду, лежащие в основе его вожделений и ими искажаемые, Федор Павлович не может всецело себе поверить и, как и сын его Дмитрий, в недоумении и колебании стоит перед неразрешимой загадкой. Его давят внешние, условные схемы: он раб ходячих взглядов и оценок, хотя и лукавый, непокорный раб. Он как-то признает эти схемы. Отсюда — озорство и срамота, все-таки не доводящие до натурального вида: до обнаружения того, правду чего он внутренно чувствует. И дело не только в преодолении внешнего: схемы живут в самом сознании, неотрывны от него, и чувство распада и возмущения

проникает в самую глубь души. Преодолеть этот разлад внешним озорством и ёрничаньем невозможно. Он остается во всей своей внутренней остроте и невыносимости, сказываясь в борьбе с самим собою, в порывистом утверждении своей правды, в лихорадочном, неосмысленном осуществлении мимолетных своих желаний, в которые не удается окончательно поверить, которые невозможно понять как всеединую, целостную правду.

Низменна Карамазовская любовь, мелкая, дробная. В ней нет собранности; нет центра в ее безо́бразной и безобразной стихии, но каждый момент этой стихии на мгновение становится отъединяющимся от всего, замыкающимся в себе и быстро исчезающим центром. И тем не менее из этой любви растет вещее знание, в ней рвется наружу безмерная сила, из ее зыбкого болота подымаются чистые, белые цветы. Мучительство и насильничество перерождаются в нежность и жертвенность; одинокое самоутверждение — в самоотдачу. На миг раскрывается первозданное единство. Но коснувшись светлых вершин, эта любовь снова низвергается в топкое болото, становится сладострастием жалкого насекомого. Федор Павлович рождает Ивана, глубокий и тонкий, больной от правдивости своей, неутомимый и жестоко-истязующий себя и других в своих исканиях ум, рождает Дмитрия, «горячее сердце», и Алешу с его чутким пониманием людей и мира, с его нежною любовью, родною «серафической любви» старца Зосимы; но он, он же рождает и Павла Федоровича Смердякова, отцеубийцу и самоубийцу единой жизни, нелепо, но вдохновенно изливает свое сердце и в чужих стихах и в прозе.

«Красота — это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Страшно много тайн! Слишком много загадок угнетают на земле человека. Разгадывай, как знаешь, и вылезай сух из воды. Красота! Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом Содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом Содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его, и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет широк человек, слишком даже широк, я бы сузил. Черт знает, что такое даже, вот что! Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В Содоме ли красота? Ведь, что в Содоме-то она и сидит для огромного большинства людей, — знал ты эту тайну иль нет? Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей».[26]

4. Как в зеркале вогнутом, в Карамазовской любви отражается Всеединая Любовь. Ее черты искажены, но это все-таки ее черты: мы их узнаем. — И Карамазовская любовь — чудесное вéдение, необычайно тонкое познание, не только разлагающее, как разум, но и единящее, как ум. Этим она несравнимо превосходит так называемую любовь, любовь средних людей, обывательскую, имени своего недостойную. Но она не только вéдение — она мощная стихия, властно захватывающая все существо человека, несущая безумие, влекущая на преступление и гибель. Она доводит до граней Смерти, кровно связанной с нею.

В своих противоречиях Карамазовская любовь таит единство и единством связует их и переплавляет друг в друга. Потому-то в ней и «берега сходятся» и «все противоречия вместе живут», как с удивительной прозорливостью замечает Митя; потому-то в ней и «дьявол с Богом борется». То она — безудержное стремление к власти, насилию, убийству, могучее, но слепое и в слепоте своей недостаточное, кидающееся из стороны в сторону, теряющее силы и мельчающее; то подымается она до предощущения истинного двуединства и соравенства; то живет в чистоте и самоотречении — то падает до грязного и тупого сладострастия насекомого. И в гнуснейших проявлениях своих, в Содоме, грезит она о Мадонне, все же ощущая какую-то свою правоту; и поднявшись до светлого лика Мадонны, с тоской низвергается назад, в мертвое море Содома.

Но где же двуединство в этой готовности «прильнуть к какой угодно юбке?» — А разве не нашел Митя свою Грушеньку, Иван — свою Катю; разве не «должен» будет ожениться и Алеша? Не знаю, была ли своя избранница у старика? — Внутренно разъединенный, тлеющий и смердящий, он мог избрать или подобрать под забором лишь Лизавету Смердящую, родившую ему его убийцу, который сам не знал избранницы, потому что был и самоубийцей. Федор Павлович не искал свою единственную, жадно и скупо пытаясь жить и любить только в себе и для себя, стараясь удержать в себе то, что влекло его в другую душу, неведомую, но близкую, и в мир. Он думал только о себе, о своем одиноком самоуслаждении; но одинокое я неполно: оно — лишь часть истинного. Отъединившись, оно полагает начало тлению и, разрывая единство любви, разрывает и себя самого — дробит единое чувство на бесчисленность мелких преходящих мигов. Поэтому в основании своем ложно стремление создать свое эмпирически-отъединенное единство. Единство истинное может быть только двуединством в триединстве Любви. Всякое такое стремление не что иное, как попытка утвердить первичный распад; и должно оно вести к дальнейшему разложению отложившегося от двуединства и уже разложившего его я, т. е. к гибели и смерти. Оно в цели своей есть самоубийство. Но в полноте разложения

исчезнет ограниченность и самозамкнутость отъединенного я, ибо это разложение отъединенного. А так как я отъединено не всецело: иначе бы его и не было, — в процессе его разложения не погибнет, а обнаружится его истинное бытие, «но так, как бы из огня»,[27] из смерти восстанет бессмертная жизнь. И лучи этой бессмертной жизни, лучи Любви пронизывают темную душу Федора Павловича, являют себя чрез него в том, в чем он себя самого отрицает.

Однако не иллюзия, не сон эмпирически-низменная любовь. Мучительство и властвование оправдано и истинно, когда оно сливается в двуединство с подчинением. Оно ограниченно, неполно, отвратно, когда сосредоточено в себе, когда маленькое эмпирическое я не хочет выходить за свои им же созидаемые тесные границы. Но и в этих границах каждый момент его реален и бытиен, необходимый как момент целого. Целое исчерпывает себя во всех моментах и, как целое, властвование одно с подчинением, обладание с самоотдачей: жизнь завершается в смерти, становясь полнотою любви. Всеединая Любовь не жизнь: она — выше ограниченной жизни и ограниченной смерти, она — их единство.

Плотская похоть, отвращающая нас в Федоре Павловиче, сама по себе не может и не должна вызывать к себе отвращение. Ни отвращения, ни стыда не знают животные. Мне стыдно явить любимой мое телесное или духовное безобразие, и я преодолеваю этот стыд, жертвуя им для нее, если знаю, что она любовью своею сумеет в безобразии моем найти истинность его. Мне стыдно другим открывать то, что ей открываю, самое во мне дорогое, лучшее; а ей без стыда лучшее свое я отдаю. Но страсть моя не безобразна, если моя она, а не властвует надо мною, если должное место занимает она в духовном единстве моем. В страсти и похоти своей я стыжусь тогда, когда подчиняюсь ей как чуждой мне силе, когда теряю себя и волю мою. Мне стыдно страсти моей, когда она увлекает и подчиняет меня, не тогда, когда, с нею сливаясь, страстно люблю, ощущаю полноту и красу всеединой жизни моей.

Две сущности во мне: тело и душа, животное и духовное начало. Знаю, что духовное должно царить и осуществлять себя в единстве с телесным, подчиняя и направляя его. Тело выполняет закон своей природы, закон животного мира, и во всей изменчивости своей осуществит свое единство, чрез возникновение и разложение будет и самим собою и всем. Но только дух в силах возвысить это единство над состоянием потенциальности, преобразить материю, усовершить ее. И должен он сделать это не в отъединенности своей, а в обращенности к телу, в гармоничном единстве с ним. Он не должен жить особняком, не должен забывать о мольбах и хотениях тела. Он его образует, поддерживает созидаемое им единство, преображает грубую материальность. И стыдно ему, когда, позабыв

свою цель, пренебрегши полнотою Любви, в которой должен он жить, забывает он о царственном положении своем и равнодушно глядит на «безумные» стремления тела своего или вместе с ним довольствуется малою степенью Любви, телу уделенною. Тело само не знает, что творит. Оно безвинно; оно в себе самом хорошо и прекрасно. Но тело не полно, не совершенно, отрываясь от единства, преходя и телесно не достигая полноты. Достижение же полноты моей не в отказе от тела, а в развитии его, когда утверждение одного момента становится утверждением всех, т. е. и отказом от себя, когда Любовь и в теле осуществляется единством жизни и смерти, когда оно воскресает.

Отвратительна Карамазовская похоть, потому что она остается в низинах животности, в том, что для духа — болото. Она низменна для человека в отъединенности ее, допускаемой косною леностью духа; гнусна как отрицание всего, кроме себя самой. А извращенность, изысканность, расчленение и многообразие похоти — признаки попыток достичь полноты собиранием жалких крох и создать единство разъединенными усилиями, низвести небо в болото. Такие усилия возможны потому, что дух не находит в себе сил или не хочет все объединить и разлагается сам. Разврат — распадение духа, утрата им своего единства в отрыве от того духа, который его дополняет, и от триединства Любви. В Карамазовщине отвратительна Смердяковщина; ужасен тяжелый запах тления. Федор Павлович не тупое животное. В отъединенности своей, в самоутверждении и сосредоточении на эмпирически своем он всю силу своего духа влагает в жизнь своей животности, не преображая ее и не возвышая, а держась на ее уровне, не объединяя ее, а только пронизывая духом разъединенные ее моменты в особности каждого из них. И дух его разлагается и тлеет в тлении невинной и безумной, как невинна и безумна Лизавета Смердящая, животности. Федор Павлович, любя низменно и животно, одухотворяя моменты разорванной своей любви, чувствует свою правоту в признании и одухотворении плотского, но сознает в то же время недостаточность такого одухотворения, страдает и стыдится. Его любовь — и правда, и мерзость, мерзость — как недостаточная правда. Не веря лучшему в себе, своему сердцу, не слушая зовов любви, воспринимая и сами ниспосылаемые ею озарения как только свое наслаждение, он борется с собою, в животной слепоте воинствуя, утверждает ограниченность плоти. И он находит предел и смысл ограниченно-плотской любви в обладании безумным телом, телом идиотки, пронизывает его чистую материальность духом, но, не поднявшись над нею и ее не преодолев, раскрывает недостаточность плотской любви. Лизавета рождает ему смерть — его убийцу, мертвого и пустого душой от колыбели Смердякова, повара и хама.

5. Федор Михайлович Достоевский, кровно близкий своему герою и тезке, искал какого-то оправдания Карамазовщине, учившей его, Федора Михайловича, любить, как Зосима. Он пытался примирить Зосиму с Карамазовым вопреки безобразной сцене в келье «священного старца». И Зосима как будто понял — а можно ли понять не полюбив? — и Федора Павловича, и Митю, и Ивана. Он поклонился земно великому страданию Мити, словно оправдав и освятив его жизненный путь. Он и Алешу посылал в мир, предрекая и предуказуя ему женитьбу и чрез него благословляя жизнь. — «Много несчастий принесет тебе жизнь, но ими-то ты и счастлив будешь, и жизнь благословишь, и других благословить заставишь, — что важнее всего» [28]... Но удалось ли это примирение Карамазовых с Зосимой? Действительно ли все приняла в себя любовь схимника? Отчего же от усопшего старца изошел «тлетворный дух» так скоро, что «естество предупредил»; отчего и он «провонял»? [29]

Яркая и острая, но болезненная и только словами осуществляемая любовь чахоточного брата запала в душу девятилетнего Зиновия-Зосимы. Это — нежная, радующаяся и радующая любовь бессильного телесно, тихого и кроткого юноши. «Мама, не плачь, жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай».[30] Все перед всеми виноваты: надо только понять это. И радовался, и трепетал умилением и любовью умирающий Маркел. Хотелось ему «гулять и резвиться, друг друга любить и восхвалять, и целовать, и нашу жизнь благословлять».[31] «Да, говорит, была такая Божия слава кругом меня: птички, деревья, луга, небеса, один я жил в позоре, один все бесчестил, а красы не приметил вовсе».[32]

Но все ли принято? может ли принять, не мысленно, а на деле, прикованный к постели умирающий юноша? И не такова ли немного и любовь старца Зосимы? — Его душа умиляется, взирая на мир. Он видит, что «старое горе, великою тайною жизни человеческой, переходит постепенно в тихую умиленную радость».[33] Он светло принимает смену юности разрушающейся старостью и, благословляя восход солнца, еще больше любит «закат его, длинные косые лучи его, а с ними тихие, кроткие, умиленные воспоминания, милые образы изо всей долгой и благословенной жизни, — а надо всем-то правда Божия умиляющая, примиряющая, всепрощающая!» [34] Он радуется близкой смерти своей, чувствуя, что его земная жизнь «соприкасается уже с новою, бесконечною, неведомою, но близко грядущею жизнью, от предчувствия которой восторгом трепещет душа... сияет ум и радостно плачет сердце» [35]...Не много ли в этой любви русского «серафического отца» [36] самоотречения и отказа от мира, для него все же юдоли слез и испытаний? Не далека ли столь «близкая» «грядущая жизнь», «неведомая»? И согласуются

ли с приятием мира слова тому же Алеше: «Мыслю о тебе так: изыдешь из стен сих, а в миру пребудешь, как инок»?[37]

Понятно восхищение Божьей мудростью; и легко любить лес и птичек лесных, всякую букашку, муравья и «пчелу золотую», «природу прекрасную и безгрешную». Можно простить Федора Павловича, поняв свою вину перед ним. Но трудно все полюбить в нем, а без любви ко всему, даже к насекомому, нет и полного приятия мира. Старец знает, в чем проклятие мира. — Оно в «уединении» всякого, т. е. в разъединенности, в распаде — в зависти и ненависти. «Всякий-то теперь», говорил Зосиме его таинственный друг, «стремится отдалить свое лицо наиболее, хочет испытать в себе самом полноту жизни, а между тем выходит из всех его усилий, вместо полноты жизни, лишь полное самоубийство, ибо, вместо полноты определения существа своего, впадают в совершенное уединение. Ибо все-то в наш век разделились на единицы, всякий уединяется в свою нору, всякий от другого отдаляется, прячется и что имеет прячет, и кончает тем, что сам от людей отталкивается, и сам людей от себя отталкивает».[38] Этому разъединению противостоит умиляющее единство Любви, «деятельной и живой». — «Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби, всех люби, ищи восторга и исступления сего. Омочи землю слезами радости твоея и люби сии слезы твои. Исступления же сего не стыдись, дорожи им, ибо есть дар Божий, великий, да и не многим дается, а избранным».[39]

В упоении своею вселенскою любовью старец доходит до порога стоящей перед ним тайны. Он зовет любить человека и во грехе, «ибо сие уж подобие Божеской любви и есть верх любви на земле».[40] Он исполнен «сокровенным ощущением живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим», и знает: «корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных».[41] Остается сделать один только шаг; но его ни Зосима, ни Федор Михайлович сделать не решаются. Человека, говорят они, надо любить во грехе, но греховное о нем — нацело отсечь, как злое бытие, победить зло силою смиренной любви. Признаются лишь «корни наших мыслей и чувств», не цветение их; а мир святых человеков остается отъединенным от мира животного, душа — от тела. Истинный и единственный путь к жизни и любви в иночестве, отсекающем «потребности лишние и ненужные», гордую волю. Не к преображению мира, не к пронизанию его до самых последних глубин, зовет старец, а к царству грядущему, к отказу от «лишнего и ненужного». Точно есть что-нибудь ненужное и лишнее в Божьем мире! Любовь Зосимы не оправдывает всего мира, не оправдывает Карамазова. Она — высший из видов Любви на земле, но только одно из ее проявлений, не сама Всеединая. Она тоже отъединена, и потому обречена на уми-

рание.[42] В ней нет героизма и полноты напряжения, той жизни, которая неудержимо и бурно являет нам творчество Божье.

Но мы должны додумать до конца начатое автором Карамазовых; мы должны провести нашу любовь и по этим топям. Чего нам бояться? — Любовь чиста, и к ее белоснежным одеждам грязь не пристанет. Из болотного тумана она встает еще прекраснее. В чистое золото претворяет она самое грязь. И понятнее тогда, что любовь она, ибо Любовь как солнце озаряет все, согревает и живит малейшую мошку, дарует жизнь и радость последнему насекомому.

Душу Божьего творенья
Радость вечная поит,
Тайной силою броженья
Кубок жизни пламенит.[43]

НОЧЬ ТРЕТЬЯ

1. Еще не любя, св. Августин уже «любил любить».[44] Не так же ли и мы стремимся к Любви, мыслью и чувством ее предвосхищая, как-то испытывая еще не испытанное? Мы жаждем чего-то неизвестного, но в самой жажде как-то уже знаем и любим его. Любовь и любимое сразу и неведомы и ведомы, словно Истина и познаваемое. Не знает еще нежный отрок иль робкий юноша, какова природа Любви; боится и стыдится всего чувственного; но и оно уже живет в любви его, живет изначально, невыделимо из ее целостности. И такою же целостною должна быть любовь в совершенном, полном расцвете своем.

В любви любить уже дана возможность наслаждения: оно предощущается неполно и незавершенно, но существует. Может быть, оно даже преобладает, ибо неведома еще любимая, которой можно и должно себя отдать, и не верится в отдельное бытие самой Любви, наивно низводимой до признания её чувством любящего, не верится в ее волю и правду. Не завершается наслаждение в одиноком я того, кто любит, и бесконечно-томительно оно, знойно, как жажда поцелуя любимых уст, над тобою склоненных. Полураскрыты они и близки; и смежаешь глаза ты и ждешь, а они неподвижны с улыбкою тихой.

Как и всякая любовь, любовь любить даже в самых темных истоках своих всегда предметна: где-то существует любимый, как-то касается его томящаяся душа. Не отделим он от любви, как в любви не отделимо наслаждение им от услаждения его, стремление отдаться ему от стремления им овладеть. Потому-то так легко и

вырождается любовь любить в самоусладу, роднит себя с Карамазовской и рождает то рабские, то жестокие грезы. Трудно сберечь целостность Любви, трудно не оторваться от ее триединства, еще смутного, не уйти в свое одинокое я. Не отделимая от любви, неведома любимая, но она все же существует, должна существовать: иначе не было бы самой любви. Эту любимую жадно ищет и ждет тот, кто любит любить, иногда даже не зная: любимая ли зовет его, не любимый ли, не такой же ли юный и нежный отрок, как он... Медленно проясняется, определяется чувство. — Это, «как всегда, как у всех», она, любимая. Но какова она? — Наверно, красавица стройная и ласковая, о которой говорят влюбленные, пишут поэты. Любовь подсказывает, что лучше любимой нет, что в целом мире нет никого ласковей ее и прекрасней... И сам того не замечая, воображает любящий мнимый образ любимой, который тем дальше от его избранницы истинной, чем слабее в нем Любовь, чем больше думает он о себе и верит в шаблоны и схемы. И, может быть, именно этот измышленный образ помешает ему узнать любимую, когда он встретится с нею, или обманет, заставив признать любимой ту, которую он не любит и любить не в силах.

Истинная в источности своей любовь любить. Но развиваясь, она обволакивается ходячими и привычными мыслями, образами и чувствами, неприметно становится шаблонным романтизмом или романтизмом позитивной пошлости. Знойная истома живет мечтой и больное воображение населяет сознание грезами, а грезы питают истому, растят ее и, сами неуловимые и нереальные, толкают на реальное, но порочное самоуслаждение. Любовь извращается. В грезах нет реального страдания другого, а потому в них питаемая самоутверждением стремительная мужественность становится жестокой и безмерной, не переходя в женственность; или — чаще — сосредоточение на себе и вынужденная пассивность болезненно развивают женственность, родную знойной истоме. Любовь любить развращается, разлагается и мельчает в обостренности самоуслаждения. И потом, когда явится любимая и придет время любви истинной, ядовитый плод принесут цветы, выросшие в теплице любви любить. Встретит любящий свою единственную, узнает ее; но станет он искать в любви одну самоусладу, будет ждать осуществления своих смутных и лживых, хотя и конкретно-ярких грез и мучаться, его не находя; или станет он, как прежде, длить мгновенья, стараясь не упустить ни одного момента наслаждения, разлагать его на части и тем убивать живую любовь и в себе и в любимой.

Любовь любить не полна, не раскрылась. И все же в ней являет себя истинное единство Любви. Она уже творит себе новый мир, преображая старый, томными делает глаза, прекрасным темнеющее

лицо. Она уже познает любимого, еще неясного. Но творит она не в самой реальности, а в царстве грез (хотя в ином смысле и реальном); преображает, а иногда извращает капризный и легкий, как утренний озаряемый восходящим солнцем туман, мир мечты любящего... Но не встречается ли она там, в этом мире с самою любимой, не касается ли незримо ее души? Кто знает... Юноша милый, тоскуешь ты и томишься, зовешь единственную твою; а не знаешь и не видишь — вон там навстречу тебе бежит из школы с маленькой сумочкой раскрасневшаяся, смеющаяся девочка; вот внезапно затуманилось и стало не по-детски серьезным ее веселое личико. Это она, твоя избранница. Найдешь ли ты ее, узнаешь ли, встретив?..

Должна любовь любить найти истинного любимого, истинную любимую; должна она осуществиться в мире реальности и его преобразить, в нем познавать и творить, став любовью истинной. Должно всплыть в ней новое, то самое, что часто приходит и без нее, приходит незаметно, загорается внезапно.

2. Неслышны шаги истинной любви, таинственно ее пробуждение в душе. И часто раньше ведома любовь, раньше ведома любимая, чем заметит человек подъемлющееся из глубин души, все заполняющее чувство... Вспоминаю. — Издали однажды я видел, как проходила ты по улице, и мне тогда стало неприятно-болезненно от мелькнувшей невольно мысли: «У нее некрасивая походка». Что мне было тогда за дело до твоей походки, до тебя самой? Я же тебя еще не любил!.. — Нет, теперь знаю: любил и хотел видеть и вовне такою, какою любил, не понимая еще красоты в самом некрасивом, не понимая, как прекрасна походка твоя... Вечно играющая насмешница-жизнь — как чудесно-правдивы старые сказки о лукавом Эроте! — странно предсказывает любящим их будущее. То она озарит их одним лучом солнца; то устами полуслепой шамкающей старухи назовет их, еще далеких и чуждых друг другу, мужем и женой... Нежданно и негаданно приходит Любовь, таинственная и стремительная, внезапно зарождается... А зарождается ли? Не она ли в любви любить? Не так же ли исконна она, как сами любящие? не начинает ли жизнь свою в тот миг, когда создает их Божество, когда в неведомом мире покидают они друг друга?

Сразу раскрывается в душе давно, может быть — искони жившая в ней Любовь, то, словно молния, озаряя темную, не знавшую себя душу, то как могучая гармония, созвучная ропоту волн и шуму леса, слышная чуткому уху в мерном беге небесных светил. Она неодолима и несомненна; уверенная в себе, уверена и в том, что нашла своего единственного и что он тоже любит, не может не

любить. И всю себя, всю свою силу и все вéдение свое, свое триединство являет душе Любовь, являет и любимого таким, каким он должен быть и каков он подлинно есть. Поверь же, поверь властным речам Любви, не страшися слов и признаний!..

Часто долго живет в душе Любовь невысказанной, таится от взора других, даже от взора любимой. Точно боится она, стыдливая, признаньем нарушить святость свою. Но не полна любовь, пока не высказана она, пока не осуществилась в реальном мире, не выразилась вовне, а живет лишь в легком озаряемом солнцем прозрачном и зыбком тумане. Она истинна и правдива в существе своем, если не темнят ее душные грезы любви любить. Она прекрасна и чиста в невысказанности своей, как прекрасны архаические статуи предчувствием красоты, которой все равно не высказать никому. Невыносимо-прекрасна ты, молчаливая Любовь!.. И страшно расстаться с красой несказанной твоей!.. Не потому ли так молчаливы мгновенья высших твоих проявлений, так тих и неверен голос влюбленных, так тоскливо сжимается их неумолчное сердце? Не потому ли ищут они уединения, стыдливо скрываются от постороннего взгляда?.. Почему же иногда они смелы, почему иногда хоть намеком стремятся поведать другим о своей любви, поделиться с другими ревниво хранимою тайной, хотя поделившись смущены: точно унизили любовь? Почему им двоим лишь понятное слово вплетают они в шум и смех беспечной беседы других? — Невысказанная любовь истинна и правдива, беспорочная. Но это — только идеальная правда. Ее должна воплотить Любовь в мире. Любовь должна объединить и явить подлинную личность любящего, подлинную личность любимой, искаженные жизнью в разорванности мира, а в них — и весь объединенный ею мир.

3. Раскрылась Любовь. Но на первых же шагах своего пути встречается любящий с разъятостью мира, с эмпирической неполнотой своей личности и личности любимой. Чувство целостности Любви, столь ясное и яркое, когда она затаенно жила в нем, объединяя и преображая его душу, сменяется ощущением болезненной раздробленности, утомительной смены озарений и пустот. Вместо непрерывного всеохватывающего чувства мелькают какие-то блуждающие огоньки. Бессилен он сразу пронизать все своею любовью: и себя и любимую и мир. Лишь иногда снова является ему на миг Любовь во всей своей красе и силе, приходит и уходит, и возвращается и уходит опять; сияет и греет, когда нет любимой, в горькой разлуке, исчезает — когда она здесь и зовет. Но знает любящий, что должен любить. И ждет он порыва Любви, ищет ее в себе и стремится к ней, когда ее нет. В этом его мука, мука

осуществления Любви, тяжелый труд Любовью преображающего себя, любимую и мир.

И основание и цель Любви в единстве любящих, не чаемом и предощущаемом только, но в реальном и осуществляемом. Любящий хочет видеть любимую; видит и насмотреться не может на нее, смущенную и радостную. Он хочет слышать ее голос; знать о ней все, ничего не оставить неизведанным, читать ее мысли. Непрестанно и стремительно погружается он во все большую полноту бытия, все больше постигает любимую, а в ней себя и весь мир. И горестно ему, что не знает он всю ее, что остается в ней для него недоступное. И больно, что никогда не узнать, какою была она раньше, когда он был вдали и не думал о ней.

Кто любит, тот стремится целиком «поять», понять любимую, т. е. познать ее, ибо одно и то же познание и любовь.[45] Если люблю я, все в любимой, вся любимая — мое, даже более — я сам. Но это значит, что и я уже не мой, что я — она. Иначе нет познания, нет любви. И перелив властвования в подчинение, подчинения во властвование, вечная смена жизни и смерти не что иное, как влияние двух я в одно, как восстановление их первозданного единства, истинного двуединого я.

Любя, я настолько отожествляю себя с любимой, что живу ее желанием, ее жизнью; не отделяю себя. Невольно усваиваю привычки любимой. И часто любовь кажется взаимоуподоблением, хотя на самом деле взаимоуподобление только внешность, отражение чего-то более глубокого, иногда — признак слабости и упадка любви. И смеемся мы над внешним, нарочитым желаньем уподобиться тому, кого любишь. Но не верим мы и в единство, рабствуя предвзятому мнению, будто две души друг для друга — монады без дверей и без окон.[46] И все наблюдения свои упорно и настойчиво стремимся мы истолковать так, точно переживаемое нами лишь примысел и обманчивое объяснение какого-то неизвестного нам, но смело предполагаемого нами, механического процесса. Наивной иллюзией кажутся зарождение и рост в душе нашей чувства, переживаемого милой; случайным совпадением — одновременное просветление тоски обоих. Счастливыми догадками считаем мы чтение глубочайших, сокровеннейших мыслей...

Есть свой смысл и в уподоблении любимой, напоминающем о ней, дающем возможность лучше в себе пережить и познать ее. Но Любовь предполагает не только единство, а и различенность, цель ее не во взаимоуподоблении, а во взаимораскрытии. Не хочу, чтобы любимая уподобилась мне: хочу сохранить ее самое, бесконечно-дорогую, неповторимую. Всю ее приемлю. — «Вся ты прекрасна, подруга моя, и нет недостатка в тебе!» [46-а] Знаю я, должен знать истинное значение того, что лишь наметилось в ней и в

недостаточности своей кажется злом. Не изменю я Любви как ленивый раб и лукавый — во имя истинного преображу реальное, недостаток сделаю моментом красоты и правды. В этом идеализм Любви, мой творческий труд, открывающий новое в мире. Но не новое нечто из ничего я творю. — Я лишь извлекаю из недр любимой то, что в ней подлинно есть, подобно ваятелю высекаю из ее эмпирической ее истинную. Истинная любимая, данная мне в каждом ее эмпирическом обнаружении, хотя и неполно и недостаточно, должна раскрыться и расцвесть моею силою, которая есть сила Любви, а в Любви и ее сила. И, озаренный узреваемым мною сиянием моей истинной, преображаюсь и сам я, хочу быть достойным ее, не повторить ее, а дополнить. И чем глубже в нее погружаюсь, тем больше нахожу в ней такого, на что могу и должен ответить, раскрыв себя самого, тем больше и лучше себя познаю и стремлюся собою истинным стать. Я ли стремлюсь? Не она ли влечет меня, как влеку ее я, не к одной ли цели мы вместе идем?

Не во взаимоуподоблении цель и смысл Любви. — Может ли быть Любовь там, где любящие вполне уподобятся, т. е. отожествятся друг с другом, где они станут только одним? Кто же и кого тогда будет любить? И мне безмерно дорого все своеобразие любимой моей. Оно нигде, ни в ком, кроме нее не существует. Дорого мне и постигаемое любимою, а в любви к ней и мною самим м о е своеобразие, тоже незаменимое... Не слияние-отожествление, а слияние в гармоничное единство, не взаимоуподобление, а взаимодополнение происходит в Любви. Не единство безразличное цель ее, а двуединство. Словно воссоединяются две когда-то оторвавшиеся друг от друга части целого; и, становясь невидимой, исчезает извилистая линия их разрыва, Любовь — восстановление первозданного двуединства, в котором каждый из любящих находит его и ему недостающее, в котором оба вместе вновь сопрягают ими извечно нарушенное единство.[47]

В Любви возрождается единая истинная личность, свободным слиянием частей своих восстановляя когда-то и как-то расторженное ею. В Любви беспредельно углубляется и в новой, ослепительной красе являет себя душа каждого из любящих; в каждом из них просыпаются новые чувства и мысли; мысли и чувства одного продолжаются и завершаются в другом. Все гармонично и полно, все цветет неумирающим цветением, ширится и становится богаче, многоцветней и целостней; и новая раздельность — смерть для обоих, страшная в предвестии разлук. Меняется для них смысл обыденной речи; слова приобретают новое, глубокое значение. И от обнаруживающей себя в мире двуединой личности излучается на все свет Любви, делающей ее триединством. Незнаемое дотоле и неценимо ценное является в мире, влечет и манит к себе невиданной еще

радостью. Меняется сам быт — вьется новое гнездо. Все вещное стягивается по сродству с новой четой, вступает в особое индивидуальное отношение с нею, принимает преображающую его печать и в вещности своей начинает выражать единство духовное.

4. Легкою, неуловимою мечтой, может быть и прекрасной, но нежизненной кажется все это трезвому обыденному сознанию. И только в лунные ночи, как эта, когда необычно четки тени, и горит золотой купол храма, и бледное сияние сказочною тишиною томит душу, умолкают и бессильны, смешны сомнения. Не верим мы в триединство, не верим в осуществляющуюся в Любви двуединую личность. И как поверить, когда полнота осуществленной Любви — редкий, невиданно редкий дар? Как поверить, когда высшим выражением Любви почти всегда представляется нам мгновение таинства, не тихая брачная жизнь, когда таинство не продолжается за стенами храма? И кому поверить; кто расскажет о вершинах земной любви, кто из немногих избранников?..

Однако смутно, сами того не замечая, мы все же разгадываем тайну Любви, прикасаемся к ней. Говорим же мы о том, что любящие «подходят» или «не подходят» друг к другу, хотя, стараясь уяснить себе эти слова, повторяем глупые и пошлые мысли. Утверждаем же мы с наивным глубокомыслием, что «противоположности сходятся». Только ли романы заставили Татьяну писать о «воле неба» и «решении высшего совета»? Полюбив, мы мечтаем о полной гармонии с любимой, хотя и видим гармонию лишь во внешнем покое, забывая, что иногда она лучше и прекраснее в борьбе, полнее во взаимных обидах и примирениях. — Часто в потрясенной бурною ссорой душе любящих впервые ярко всплывает сознание единящей их Любви. Благословенны же вы, нежданно налетающие на любящих темные беды! Вы рассеиваете все мелкое, повседневное и, обнажая души, являете в них сияющий свет Любви. Не наивным самообманом, не ложью живут влюбленные, когда грезят о *своем* будущем, когда считают свой союз единственным в мире. И не иллюзией терзают они себя, видя, что греза не осуществилась, что далеки они друг от друга. Разве неосуществленность грезы доказывает ее неосуществимость? И даже если ни разу еще на земле не осуществилась Любовь, нельзя сказать, что и этот раз она не осуществится. Любовь верит в чудо и требует чуда; и не ее вина, что мы не верим в ее безграничную силу.

Друзья и подруги, не верьте обманам страданий и гнева! Не внешнее счастье, не тихую радость — в томленьи, исканьях и муках, в разладах и ссорах единство приносит на землю Любовь! Не верьте обманам лукавого чувства; страшитесь отвергнуть избранную душу,

поверив прельщениям мнимой любви. Любовь к нам нисходит, и дар и Царица, но в нас она, в наших трудах и исканьях живет. Она предназначила всех нас друг другу, четы освящая, но в ней мы свободно избрали любимых своих. Она единит нас, она раскрывает в себе нам любимых; но в ней мы, и дело Любви — наш свободный и творческий труд.

5. Животный мир не знает личности, личного сознания и личной жизни в составляющих его особях. Для его рода или вида одинаковы и безразличны все слагающие особи, заменимые друг другом, и каждая особь не один из бесчисленных центров мира, а только момент в сознании вида иль рода. Но не достигая полноты индивидуализации во многообразии, род и вид и сами не являются совершенными индивидуумами. Они — что-то текучее, расплывчатое, безобразное — не обладают четкою формою; недостаточно одухотворены, материальны и телесны. Нет и не может быть в мире животном брака, союза, являющего двуединую личность, ибо нет личности, нет индивидуальности, кроме приближения к ней в роде и виде. Вид причастен Любви, предписывающей ему свои непреложные законы, неотменные времена и сроки союзов и разъединений; но лежит на нем пелена глубокого неведения, тускло мерцает в нем золотой луч Любви. Стремится вид стать всем, являя себя в бесконечном разнообразии рожденных особей, но ни одна из них не достигает полноты своеобразия и возвращается каждая в безóбразное единство вида чрез неизбежимую смерть, рабствуя тлению. И так же слабы и неясны узы Любви, сопрягающие неполно индивидуализованный вид с другими видами в единстве рода, а потому незавершено и многоединство самого рода. Высшая сила образует, одухотворяет и род, и вид, и особи, их составляющие. Человек дает имена животным, своею любовью завершая дело Творческой Любви. В человеке проблема многоединства животного царства, многоединства космоса. И если разъединен, безóбразен и материален наш мир в каждое из этих быстро бегущих мгновений времени — мы виновны: неполна в нас Любовь.

Ни телесно, ни духовно не рожден на земле Человек, Адам Кадмон [48] мистических умозрений. И Второй Адам,[49] нововозглавивший род людской и весь мир, не собрал еще всех земнородных в лоне своем; еще свершается таинство причастия телу и крови Его, не замолкли звуки земных гимнов, одеждами тленными сокрыт и убран престол Бога Живого. И не может быть осуществлено на земле это единство человечества, а в нем — всего мира в какое-либо одно из мгновений времени, ибо выше оно времени и пространства и должна раньше земля изменить свой лик, небеса свернуться в

свиток, умолкнуть стенания твари. Оно извечно существует в творческом бытии Божества, где совершенен Адам Кадмон, обнаруживающий немощь свою в Адаме Перстном, искупаемый и восстающий в Небесном Адаме. Но живущим в пространстве и времени невидимы они сами как многоединый Адам. Для них непонятно единство человечества и заменима другою всякая личность. Они не верят в «бессмертие» личности и потому неизбежно отрицают вечное, т. е. идеальное содержание человеческого духа.

Единство человечества должно быть осуществлено не отвлеченно и не в смысле безразличного единства. Адам Кадмон не существует как отдельный человек отличный от прочих. Он в каждом из нас целиком и целостен во всех нас сразу, хотя для земного бытия еще и не вполне. Он не отвлеченное единство и не множество, а многоединство, hen kai polla,[50] и каждая личность выражает его в особом, неповторимом другими аспекте, хотя она и во всех их и все они в ней. Человечество даже не простое, а иерархически-построенное единство множества: оно осуществляется в многообразном взаимодополнении частных единств, в своеобразном сочетании государственных и народных соединений. Оно — живой организм, не механическое объединение однородных групп и индивидуумов. Но точно так же и народ и государство — подобные же многоединства, союзы любви, в которых иерархически сочетаются друг с другом многообразные общественные ячейки, находя себе дополнение и слагая единство, хотя оно и первее всех их.[51]

Многоединый Человек находит и определяет свою личность в любви к Богочеловеку, как Церковь в отношении к Супругу своему: еще не нашел и не определил. Поэтому личность его еще не полна, но исполняется во внеположности времени и пространства, проницаемая и объединяемая утешающим духом Любви. И как единство Любви, человечество должно явить в себе тот же закон двуединства в триединстве, хотя и не может совершенно явить его вследствие обособленности своей. В Человеке объединяется духовность и животность, обособленный мир духа и обособленный мир тела; начало образующее и начало образуемое. В телесности человека заключено не только все животное в нем самом, но и все животное царство вообще, как в царстве животности (а чрез него в человеке) — все материальное, вещное. Человек и есть космос; каждый из нас — малый мир, микрокосмос. И только в человеческом духе, не как отображение, а как сама действительность, может быть образован и объединен вселенской Любовью весь животно-материальный мир.

6 В меру слабых желаний своих, участненно причаствуют люди Любви; и у каждого своя мера, своя степень причастия. На низших

ступенях владычествует Любовь в законе животной любви, сопрягающей тела и, чрез объединение, множащей их. Она осуществляет во времени и пространстве полноту телесности в ее множественности и взаимопротивопоставленности частей, но бессильная подняться над множеством, только преобразует единство в тщете недолгих объятий. На миг объединяя и обнаруживая напряжение Жизни, она разлагает, как Смерть, мгновенную радость топит в тоске тления, чтобы все стало всем. Для нее нет личности ни в том, кто любит, ни в том, кто любим; для нее... — не для самой Всеединой, а для лика Ее, отраженного в материи.

Не многим полнее Любовь там, где господствует полигамия и где, как у древних, духовная дружба отъединена от плотского союза. Но и наш брак лишь слабая степень обнаружения Любви. Не на Любви держится он, а на холодном расчете рассудка, на быте, на житейской привязанности, иногда — на смутной грезе о Любви. И он «счастливее» и спокойнее, когда основан на расчете иль быте: в этом случае его сдерживают веками сложившиеся формы жизни. В нем нет или мало тепла Любви и мало ее света, но есть в нем тепло привычки и мягкой, хотя и не глубокой дружбы. Не достигает в нем расцвета личность, передавая не выполненную ею задачу потомству. Сумерки неведения и серая мгла безжизненности лежат на таком браке. В этих сумерках, в этой мгле вырастают тысячи поколений, поднимаясь над животностью — не достигая человечности. Но там, где непрочен или разрушен быт, там нелепою и бестолковою становится лишенная внешних форм жизнь. Там ровное и спокойное течение ее превращается в болото или в мутный и шумный поток. И если была в начале греза о Любви, она вечно томит чувством горького разочарования и сознанием роковой неудачи. И ничего, ничего не видит в серой мгле безотрадно недоумевающий взгляд, а сердце ждет чего-то, не веря своим ожиданьям. И еще больнее от того, что временами словно являет себя Любовь... Не достигает до себя в таком браке, не раскрывается личность; нежная, но грустно неудовлетворенная дружба связует супругов, научает их понимать и ценить друг друга; старость, бороздя морщинами их лица, делает их похожими один на другого и в сходстве внешнего облика гасит последние следы нераскрытой личности... Наступает печально-тихий час заката — уже забыты прежние обиды и разочарования, остается ничего не требующее, грустное чувство. Стареют и близятся к могиле супруги, а из любви их уже поднялась новая жизнь, их собственная, продолженная в детях. Может быть, в детях осуществится не осуществленное ими: может быть, дети лучше и больше познают Любовь...

Но страшно, когда в такой союз, разрушая его, вторгается Любовь, беспощадная Хатор,[52] когда муж иль жена, отец или мать

познают ее, когда кто-нибудь из них найдет избранную душу и с ужасом поймет свою роковую ошибку. Увлечет ли его могучая стихия и воля его, правду Любви познавшая; разрушит ли он долгий союз, ядом причиненных страданий навсегда отравив свою новую жизнь? Достанет ли в нем сил принять в себя истинную радость, не отказавшись от мук? Сумеет ли он улыбнуться в ответ на улыбку того, кого, наконец, нашел? Поймет ли подвиг свой как путь на Голгофу? Или победит быт, победит «долг», предписанный исконными формами жизни, и горькие слезы угасят пламя Любви, и, от нее отказавшись, отказавшись от того, кого любит, от себя самого, останется он доживать свои серые дни, может быть — в терпеливом молчаньи, может быть — в остром горе для себя самого и других? — Любовь, одна Любовь в силах указать ему истинный путь. Только она его знает, только она и может раскрыть таинственный смысл жизни и смерти, сказать, какое страдание нужно, где правда и цель. Только ее вселенская мощь вознесет над частичностью горя и счастья, всех сливая в едином союзе своем.

7. Чем богаче и глубже человек, чем более превозмог он свою материальность и чем духовнее, тем уже круг тех, кто ему «подходит», тем тяжелее и болезненнее всякая ошибка. Он ищет свою избранницу, зная, что должен ее найти, ищет среди немногих. И все эти немногие чем-то похожи друг на друга, чем-то дополняют его, и все неясны, непонятны. Однако лишь одна ему предназначена, лишь с одною в единстве может постичь он и выразить тайну Любви. Всякий иной союз неполон будет и не развернет всей его личности, оставив ее незавершенной. Каждая личность многообразна, но каждая во всем многообразии своем едина, если только не тлеет, не разлагается уже она. На единстве ее покоится и от него исходит истинная любовь, на все давая ответ, во всем дополняя любящего любимой. Все свое найдет он в ней, если только будет искать и поймет свою любовь, как жизнь и труд.

Да, любовь — напряженный, свободный и творческий труд. Ты должен найти избранницу свою, но найдешь ты ее не по внешним приметам, а по тихому трепету вещего сердца. И найдя, не всегда ты узнаешь ее; может быть — и отвергнешь, поверив лукавым приманкам, лживо толкуя великую тайну Любви. И себя и любимую ты созидаешь не в радости тихой, а в муках и в горе, в слезах и страданьях, в упорной, тяжелой борьбе. Помни, что ты всегда, мгновение каждое мировую решаешь загадку, спасаешь иль губишь себя и других, судьбе всеединого мира причастный.

Смущают тебя смешные сказки о любви безнадежной. — Но знаешь ли ты, что любовь не договор, не легкая дружба, не семейные

узы. Для любви оставляешь ты дом твой родной, и мать и отца, порываешь с друзьями. Ты знаешь — любовь особое чувство, единственное, отличное от других. Ты любишь и друга, но не тою — меньшей любовью. Может быть, любил ты иную, не свою избранницу, и считал свое чувство любовью истинной. Но теперь, полюбив, ты узнал, что то была не любовь, что та меньшая любовь сама совершенна только чрез любовь твою к ней, любимой твоей. И разве разделенность чувства должна всегда обнаружиться внешне? Кто, кроме самой Любви, расскажет о тайнах ее, раскроет ее цели и смысл?

Во всем, в полноте всей жизни, в духе и в плоти должна явить на земле ослепительный лик свой Всемогущая. И таинство брачного союза свершается не только в слиянии плоти: глубже, истинней оно — сходятся души родные и, погружаясь друг в друга, становятся единой душой. Во всякой истинной любви свершается этот союз; не во всякой завершается он слияньем плотским. Настоящая любовь часто трагична. Чем сильней и полнее она, тем ближе к смерти. Любовь — жизнь, но она — больше, чем жизнь, противостоящая смерти: она и жизнь и смерть для другого, высшее их единство. Редкая гостья Любовь на земле, редко приносит свой плод, воплощается в жизни детей. — Исчерпывает она себя в двоих, в двуединстве их являя свою полноту, триединая.

Люблю я и делаю любимую моею, мною самим, раскрывая ее и себя. Нашел я ее и узнал. Но во мне и она меня искала, нашла и сделала своим и собою. И не бывает, не может быть истинной любви без ответа, она всегда — любовь двоих. Я эмпирический могу ошибаться, признать за Любовь только смутную грезу о ней; могу не опознать заговорившей во мне Любви иль отвергнуть ее. Загадочен взор Любви, сокровен ее таинственный путь. К чему в ней я стремлюсь и что в ней себе и любимой готовлю? Явится ли Любовь во мне любимой, в нас двоих — всему миру, или останется тайным и для меня самого мой истинный брачный союз? Будет ли жить во мне Любовь иль без нее я погибну, со мною погибнет и та, кого я люблю? — Любовь это знает, а в ней и мое истинное я. Но земле, от истинности моей отделенный, должен я осуществлять Любовь, как могу, слушаясь внутреннего голоса ее во мне, веруя в ее чудотворную силу.

В тихом и бледном сиянии скользят предо мною бесплотные тени, «люди лунного света».[53] Они как будто не знают своих избранников, своих избранниц. Отражая вечное сияние Солнца Любви, пронизывают они мглу плотской жизни и влекут к нему все сущее нездешней тоскою... Что это за люди? Живут они иль не живут, сияя светом отраженным, таинственно-прекрасным, но холодным? Или они «духи нечетные»? [54] Но может ли быть Любовь

без четы? Вот и Он, избранницы на земле не знавший, близкий душе моей и непонятный, Он ли, творческим словом своим создавший мир во мне и в любимой моей, Он ли, соединивший нас, — нашу Любовь, Себя самого отрицает? Влечет Он к Себе с невыразимою нежностью и силой. Но живет Он в Любви моей и не могу я, познавший Всеединую, не видеть в ней Его самого: люблю Его, но не хочу и не должен любить без любимой моей. И не верю, что в безжизненной тени, скользящей при свете луны, в тени бескровной, бесстрастной живет полнота совершенной Любви.

НОЧЬ ЧЕТВЕРТАЯ

1. Опять тихая, морозная, лунная ночь. Редкие прохожие идут торопливо. Наверно, на улице слышен хруст снега под их ногами. Нет шумной дневной сутолоки, и собор потерял свою суетливость, очерченный луной. Везде длинные редкие тени рядом с бледным светом, медленно ползущим по полу передо мной. Жизнь затихла, но все живет иною, лунною жизнью, зовущей к себе и недоступной. На душе непонятная грусть. И встают сомнения, мучительно неразрешимые...

Если правда, Любовь, что высшее твое явление на земле — любовь едва связанных с миром, любовь «людей лунного света», каков смысл моей любви? Отчего обречен я тобою на что-то низшее и худшее, с чем не хочу примириться как с низшим? Какая тогда цена всему, что люблю я, и тому, что стремлюся в тебе сделать вечным? Ведь вершины твои не здесь. Они покрыты вечным снегом, белым и бесстрастным, сияющим холодными лучами; они овеяны вечным холодом. Если ты зовешь от мира, зачем ты меня заставляешь в мире тебя искать? Преходит образ мира сего, прейду вместе с ним и я. И что же станет с любимой моей? — Там, в будущем не будет она такою, какую я люблю, там я ее не узнаю. Но не хочу я и вечности без нее!

Мне скажут «люди лунного света»: — Не любимую любишь ты, а себя самого. Ты не знаешь Любви, равной ко всем, совершенной. — Но нет, себя самого любить нельзя. Что значит любить себя? — Любить свои наслажденья? — Но эти наслажденья невозможны без того, что их вызывает; самые низменные из них необходимо предполагают нечто внешнее мне, хотя бы мое тело, от меня отличное. Тело мое не я сам: оно должно быть от меня отличным, чтобы мог я им наслаждаться. Не могу я стремиться к наслаждению, если вне меня нет ничего, способного меня услаждать, если само наслажденье

уже целиком во мне и я сам. Оно должно быть и вне меня, хотя как-то я с ним изначально сопряжен. Нет наслаждения без любви; нет любви без любимого. И если больше всего люблю я покой свой и стремлюся к нему — я еще не обладаю им и его неотъемлемостью. Тогда предо мною стоит идеальный образ моего я, еще не ставший мною. Так и, стремясь к совершенству, я люблю себя идеального, существующего уже как идея и предвосхищаемого сознанием моим, но еще не осуществленного и тем от меня отличного. В Любви, как в Познаньи, реально отличны любящий и любимый; только любящий и познающий — ничто, а любимое — само Всеединство.

Не говорите вы о себялюбии, говоря о любви к далеким, ко благу других, к бесконечному Богу. Но разве и Благо и Бог не приносят вам наслажденья? Тогда вы не любите их, холодные, бесплотные тени! Скудость нашей любви не в том, что нас Божий мир услаждает, а в том, что услаждает лишь близкое нам. Полнота Любви не в отказе от наслажденья, а в наслаждении всем.

Себялюбие... Но любить себя и себя познавать значит познавать ничто и любить ничто, т. е. уничтожать себя. Себялюбие — самоубийство, а то, что все называют себялюбием, только малость Любви: когда ограниченно любят и когда наслаждаясь страдать не хотят.

Нет любви без любимой. Не мечту, не созданье свое люблю я, когда стремлюсь я к ней. Она была и вне меня даже тогда, когда ее я не знал: уже тогда волновала она всю душу мою. Если бы любимая вся была во мне и мною, не стремился бы к ней я, не любил бы ее. Но тогда не было бы во мне любви и жизни: все пребывало бы в вечном покое смерти. Люблю, считая вечною мою любовь; жажду полного слиянья с любимой. Оно должно быть, если любовь, если жизнь моя не обман, если стоит любить. Но наступит такое слиянье, любимая станет всецело мною — и не будет любви моей к ней, и не будет ее. — Чтобы могла быть и стать совершенной любовь моя, должно наступить полное наше слиянье и в то же самое время должна остаться и наша разъединенность. Если будет только единство, не будет любви моей, самой жизни. Если будет вечная разъединенность, любовь моя никогда не достигнет цели своей, не станет совершенной, томя меня неутолимою жаждой. Чтобы осуществилась и существовала Любовь, необходимо, чтобы любимая и я были в ней нераздельно и неслиянно. Но как возможно такое совпадение противоречий? И к нему ли движет нас наша любовь?

2. Мы должны быть нераздельны... Но все нас разделяет, и уже веют над кем-то из нас неслышные крылья Смерти. Умирает любимая... Где же тогда любовь моя, без нее не существующая?

Где ты, Любовь, убедившая меня в твоей вечности? Нет любимой — нет и любви. Отчего же не верю я смерти и болит любовью душа? Отчего все еще стремлюсь я к любимой — ее ведь нет: она тлеет в земле — отчего с тоской и какой-то непонятной надеждой зову ее милый образ? Бессмысленно любить навсегда ушедшее... Зачем же мы так любим? Зачем мать не может утешиться и все плачет об умершем ребенке? Зачем в тихие часы ночи нисходят милые тени и в мысли о них находишь не только горечь безнадежной разлуки, а и какую-то светлую радость? Словно они здесь, с тобою, в тебе... Но нет, не тень зову я, незыблемый мыслью образ. Мне мало этой тихой радости примиренного с временем сердца. — Зову всю любимую, хочу вновь обнять ее стан, вновь слышать знакомый мне голос.

Не стоит любить? — Но не могу не любить я: любовь — моя жизнь. Не хочу я разумом трезвым поверить в бессмертие всего, что люблю. Не хочу, а живу — словно верю. — Нет больше любви, как отдать свою жизнь за любимых своих. Отдаю, свободно и радостно отдаю я жизнь свою любимой. Если грозит ей беда, я ее застилаю, и смерть не страшна мне — лишь бы жила она. Жертвую собою за нее, за нее гибну. Но разве останется для меня и во мне моя любимая; разве останется наша двуединая любовь, если я погибну? Нет моей любви без любимой, но не будет ее и без меня, без того, кто любимую любит. И не только за жизнь ее отдаю я свою: готов я погибнуть за честь и за счастье ее. Какое мне дело до чести ее и до счастья, если не будет меня самого, если вместе со мною исчезнет и наша любовь? И почему же, столь самоотверженный, так я жесток к ней? — Вот грозит ей позор, в котором утратит она все светлое и мне дорогое или — даже только на миг изменит себе. А я, безмерно любящий, я говорю: — Лучше погибни! — Посылаю ее на смерть и на муку. Какой в этом смысл? — Погибнет она, и с нею погибнет навеки любовь, погибну я сам. Не будет любви так же, как не будет ее, если она себе изменит. Так же ли? — Может быть, себе изменив, она принесет мне страданье, но любви моей не убьет, может быть, примирюсь я даже с позором. Что же хочу я спасти, любимую на смерть посылая: ее, любовь, себя самого? Или я, столь самоотверженный, бессмысленно жесток: для того, чтобы как-то сберечь свою грезу, убиваю душу живую? Но я же знаю, что грезы мне все равно не сберечь, что предстоит мне горечь вечной, безнадежной разлуки.

А Смерть не ждет моего зова, не ждет конца жизни: она разрушает каждое ее мгновенье. Неумолимо и непрестанно уносит она все дорогое. — Помнишь ли, как стоял ты у колыбели своего ребенка и часами смотрел на него? И радовал тебя первый проблеск мысли в его глазах или смущала их нездешняя тихая мудрость. И смеялося

сердце твое, когда слушал ты его смех и смотрел, как весь он смеется и от смеха дрожит: смеется и беззубым еще ротиком, и ножонками, и трепетанием всего своего маленького тельца. Теперь вырос он. Он красив и умен. Его не задела, не исказила жизнь. И ты ни за что не откажешься от него такого, каков он теперь... Но не с грустью ли ты вспоминаешь о нем, когда он лежал и смеялся в своей колыбельке, смеялся всем маленьким тельцем своим? Ты вспоминаешь и вспомнить не можешь; да и то, что вспомнишь, уже навсегда прошло, безвозвратно, как пройдет и то, что теперь... Сегодня на милом лице увидел я новые морщины, на голове любимой пробивающуюся прядь седых волос. И красят ее морщины, красит седина, новое мне в ней открывая. Не откажусь я от них. Но зачем же нет и того, что было так дорого прежде, что дорого мне и сейчас? Почему не могу я припомнить юное лицо ее, ее светлые и спокойные очи в те дни, когда я ее полюбил?.. А там неслышно надвинется Старость и разрушит эти черты дорогие, отнимет их мягкость и нежность, заглушит и сделает тусклым веселый и радостный смех. И не в силах припомнить я буду вот этот, сегодняшний голос, эти черты; а если припомню неясно — вернуть их уже не смогу... Все дорого в ней мне, в любимой; но все безвозвратно уходит. Хочу я, чтоб вся она стала моею. Но как же узнаю я милое детство любимой, и смех ее первый и светлый, и детские слезы, и грезы во сне обо мне?

Как же возможна Любовь, как возможно в ней полное наше единство? Или обманывала она меня в те ночи и слова ее были ложью? Но почему же тогда они жгут мое сердце, почему не могу позабыть их, победить непонятный обман моим разумом трезвым, почему я живу и люблю?

3. К лучшему и прекраснейшему все мы стремимся; неудовлетворенные, вечно ищем совершенства и мучаемся недостатками любимого; ради лучшего оставляем хорошее и не можем остановиться в движеньи своем. Нет конца этим поискам нашим, несущим с собою лишь горечь разочарований и пресыщенья. Нет на земле совершенства, и красота отражается в бесчисленном множестве отблесков своих. Мы ловим их и собираем, но не можем, не в силах собрать. И не удовлетворяет нас находимое... Я люблю и знаю, что она — моя единственная, неповторимая. Любовь сама привела меня к ней, открыв мне ту, с кем когда-то, ранее жизни моей я расстался. Люблю ее во всех ее недостатках, но, бессильный их преодолеть, болею и мучаюсь ими. Любя совершенное, люблю единственную мою и хочу все в ней найти, хочу, чтобы она была совершенной. Хочу, чтобы она, оставаясь моею единственной и

ничего не теряя, не теряя самих недостатков своих, была лучше и прекраснее всех в мире. Но не прекраснее она и не лучше, а прекраснейшие и лучшие не единственная моя, чужды мне, и не их я люблю. И вспоминается мне трогательный образ Агафьи Тихоновны. — «Если бы губы Никанора Ивановича да приставить к носу Ивану Кузьмича, да взять сколько-нибудь развязности, какая у Балтазара Балтазаровича, да пожалуй прибавить к этому еще дородности Ивана Павловича...»[55]

Единством с любимой должна быть вся жизнь моя. Но люблю я прекрасное и вне ее и, бессильный собрать и найти в ней все, распадаюсь. Слагаю все, что могу я найти и достать. Принес ей цветы полевые — поникли и завяли они в руке у нее. Отдаю себя самого, но в себе не отдать мне всего мира. Хочу, чтобы все было в ней, и завидую прекрасному в других, но любить их не могу, ибо люблю лишь ее. Смешны и наивны желанья мои. Но если не исполнятся они, не будет полна любовь моя, не осуществится она. Тогда и ты, Любовь, не благостная и всемогущая царица, а прихотливая мучительница, лукавая обманщица, всевластная, да, но беспощадная, жестокая Хатор, кровавая Танит.[56]

4. Снова томлюсь я и снова колеблюсь; ответа ищу на сомненья свои и найти не умею. Ярко светит луна, пронизывая душу тоской без конца и начала... Не ты ли, Любовь, в лучах ее нисходишь ко мне? Чую твое, уже знакомое тихое веяние... Что-то всплывает во мне и яснеет... Вот, наконец, и голос твой слышен... все громче и громче...

«Завидуешь ли ты любимой твоей, завидуешь ли тому, что она краше, добрее и лучше тебя. Знаешь ты, что она вся твоя и — сам ты; а зависть к себе самому невозможна. И бывает стыдно тебе оттого, что ты ниже и хуже, чем должен и можешь ты быть в силе вашей любви. И боишься тогда, что разлюбит она; забываешь о вашем единстве и силе моей, забываешь, что истинный ты в ней, в любимой твоей. Не завидуешь ты себе самому, не завидуешь ей: нет зависти в триединстве моем. И если любимая твоя любит других, красивейших и лучших, чем она, они должны быть в ней и ею. В ней найдешь ты все, что влечет тебя и манит, чего ранее в ней увидать ты не мог. Но любимая твоя — ты сам; и не может она во мне быть единой с иными, со всеми, если сам ты не любишь и их, а они не едины с тобой».

Но как же... как могу я любить всех, если люблю только одну? Да и не хочу я любить никого, кроме милой моей! Не хочу примириться и с тем, чтобы она любила других. Любовь моя ревнива — ни с кем она делиться не хочет. Любимую я искал и

нашел; никому отдать ее не могу. Непонятны мне речи твои. — Да, умней и добрее становлюсь я, любя умного и доброго. Но разве становится прекраснее горбун, когда любит он кумир Бельведерский? Нет, и ты, Всемогущая, бессильна преобразить тело любимой — все в нем сохранив, сделать его беспорочно прекрасным. Зачем же разрываешь ты двуединство наше, зачем зовешь любить и других, а ее, единственную мою, у меня отымаешь?

«Не завидует отец любимой дочери своей за то, что прекраснее она жены его, безмерно любящей дочь. И только в любви к жене и к дочери постигает он вполне истинную красу жены своей. Если же любит жену он, если постиг он ее, откажется ли он от чего-нибудь в ней? Не находит ли он недостаток жены возмещенным красою дочерней? — В любви к обеим обладает он полнотою всего и с женою своей он счастлив озарившей ее недостаток любимой красой. Кто отнимет ее у него, если я сочетала троих? В жене, в недостатках ее постигает он то, что дороже ему всего: недостаточность ее восполнена юной красою. Так в венке из цветов полевых прекрасней лицо. Так прекрасна и темная скорбь, если светлая радость витает над ней».

Но непрочен семейный союз. В нем узы твои расторжимы. И далеко уносит любимую дочь иная любовь.

«Отчего же не может он быть неразрывным навек? Отчего же и он не причастен ко мне, вечный жизнью моей? Неужели разлука земная сильнее, чем Смерть? Побеждаю я Смерть и разлуки сильней в том, кто любит меня и умеет любить. Сам ты видел мой свет, когда в лоне любви расцветает любимых любовь, когда тихая старость согрета лучами, сиянием новой четы».

Говоришь о любви ты. Но это любовь тех, кто кровно друг с другом уж связан... Здесь возможно единство твое. Но оно ограничено тесной оградой: мир, бесконечный мир весь за нею лежит.

«Кто ж мешает тебе и других так любить, как отец — свою дочь? Невозможного нет для меня; нет его и для тех, кто полюбит во мне и исполнится мной. Он во мне созидает единство свое, чрез меня и во мне обретает он мир как себя самого».

Но ведь даже такая любовь не сделает урода прекрасным, не выпрямит горбуна. Правда, ты озаряешь и некрасивое лицо. Вспоминаю, как преображала ты лицо княжны Марьи, когда касалася сердца ее. Но здесь есть свои границы, которые и ты перейти не в силах.

«Сам ты мне говоришь, как я их прехожу. Но лишь слабый то отсвет луча моего. Ты же знаешь, как нужно само некрасивое в милой твоей, как прекрасно оно в ней, в единстве ее. Так и в мире моем все красою полно для того, кто любовью научится жить.

В двуединстве своем вы должны победить одинокость свою: мир всецело принять и, отдавшись ему, стать единством его. Мир проходит чрез тело любимой твоей, и чрез душу ее — в ней мгновенье его; и она — из него родилась и вернется в него. Жизнь и смерть, распаденье и связь, это — звенья мои, Всеединой Любви. С нею ты навсегда искони сопряжен. В ней находишь себя, в ней найдешь и весь мир. И ни в ком для тебя он не станет таким; и ни в ком — только в ней — станет мир весь тобой. Чрез меня, чрез Любовь, вы — одно существо; и во мне чрез нее постигаешь ты все».

Но любить я иную, иных не могу! Не хочу, чтоб любила она и иных! Где ж твое триединство, Любовь, если любит она и меня и других?

«Как смешна твоя ревность! — Ты жадно приникнул к любимой твоей, а не видишь, что любишь ее только в тесных пределах земли, только в узких границах, чертимых тобой. И ревнуя не веришь ты мне; и предвечный закон забываешь ты мой. — Отдавая себя, ты находишь себя. Но себя отдаешь только в гранях земных, а находишь в единстве вселенской любви. Разве может она полюбить и других так, как любит тебя? Посмотри на себя. — Ты ведь любишь других, но не так, как ее. До конца ты не в силах другую познать: с нею ты не одно, и ее глубина для тебя сокровенна навек. Лишь с одною тебя я связала во мне; лишь одну ты покинул, покинув меня. Я же всех содержу: все четы, в бесконечном единстве моем. Познавая меня, ты и всех познаешь. Но не можешь меня ты любить и познать, если сам не един, если ты не в любимой, она не в тебе. В ней тебе я даю всеединство мое; только в ней — весь тобою утраченный мир. Он меня отражает и мною живет в бесконечном и вечном движеньи своем. А когда ты постигнешь и примешь меня, вознесу я тебя над пространством земным, над теченьем времен».

5. Но преходит наш мир и уносит с собою любимое нами сестра иль подруга твоя неотвратная Смерть.

«Не сестра она мне: я сильнее ее. А она лишь одно из явлений моих. Отчего же не веришь ты в вечность мою? Все тебе я верну, что ушло; воскрешу все погибшее я. И во мне, в вечной жизни моей снова встретишь ты тех, кто незримо приходит к тебе, кто в душе твоей светом неслышным скользит. Верь мне — скоро воскреснешь во мне, и воскреснет с тобою она. Ты коснулся уже вечной жизни моей; ты уже осенен белоснежным крылом».

Мало мне воскресенья любимой, и скучны мне наивные сказки детей. Пускай воскреснет она прекрасной и вечной! — Она уже не будет тою, которую я знаю и люблю. Воскреснет какой-то общий ее вид, не она сегодняшняя и вчерашняя. Я же люблю ее сегодня,

любил вчера; я люблю всякий миг ее жизни. И если было что в ней, чего я не знал и не видел, с тоскою я думаю о том, зову безнадежно ушедшее. Вот я вспомнил сейчас, как давно уже видел ее. И тогда на лице ее тихая греза лежала; и недвижно склонялись над нею березки, озаренные солнцем закатным, осенним. Греза была обо мне, но любимая не знала о том и не знал о том я. А теперь лишь бледный образ встает предо мною. Понятно мне все, и чарует предчувствием того, что потом было, томная греза, прекрасная в несказанности своей. И хочу я снова быть в прошлом и все понимать, как сейчас, но так, чтобы все оставалось предчувствием смутным, мне и ей непонятным. Мне нужно не бывшее для меня, но бывшее в ней; нужны и первый росток еще незамеченного, темного чувства и это же чувство в полном расцвете своем. Но не может сразу восстать предо мною и быть все пережитое с нею: и те мгновенья, когда была она со мною, и те, когда была далеко от меня. Не может воскреснуть она сразу и молодою, любимою ныне, и милым ребенком, которого я не знал, но так хотел бы лаская держать на руках, и тою, что будет еще во мгле отдаленных годов. Ждет ли меня повторение жизни земной? — Останется в нем умиранье, невозвратность несущихся мигов, холодная Смерть. Или ждет меня вечный возврат одного и того же? Но томительной скукой смущает одна уже мысль об этом. Боюсь я тоски бесконечных повторений; не хочу иной жизни: люблю эту; не хочу умиранья любимой хотя бы на миг!

«И не будет его. — Все понять ты не можешь, в чем вечная жизнь моя, как во мне, в триединстве моем постижима она. Тебе кажется, будто конца всех времен ожидает недвижная вечность, чтоб снова начаться, чтоб течь бесконечным потоком, как время течет. Из вечности делает время наивная мысль твоя. Но не раньше, не после бегущего времени вечность; не ждет, чтоб оно началось и не ждет окончанья его. Вечность сразу все время содержит в себе; она больше его и полнее: в ней время твое, время мира всего, как мгновенье ее, но мгновенье — единое с ней. Время — бледный отсвет, ущербленность ее. Каждый миг твоей жизни и есть сама вечность. И не в нем ты живешь — вечно в вечности ты, но не всею ты вечностью, слабый, живешь. Каждый миг твоей жизни, отличный от прочих, от них не отрывен, и с ними един он в сиянии вечном. А ты, отделяя, не знаешь о прочих, бессилен его сохранить... Полнее всего ты живешь настоящим. Представь же себе, что ты можешь усилием жизни, не темной догадкой, не памятью слабой, жить в каждом мгновеньи по воле своей; представь — настоящим ты можешь все сделать: и то, что минуло, и то, что придет. И это движенье во временной жизни представь ты свободным и быстрым безмерно. Тогда в настоящем все миги сольются: мгновенье ухода в мгновеньи

возврата — мгновенье созданья; ничто не исчезнет, и в каждом мгновеньи вся жизнь соберется, и жизнью всею мгновение будет, отлично от прочих, но с ними едино. Одно ты с любимой, одно и со мною, но с ней — двуединство, во мне — триединство. Так вечность содержит текучее время, его превышая своей полнотой».

Тогда мое время лишь сон непонятный, тяжелый, мучительный сон... Скажи мне тогда, отчего лишь вперед мое время несется, отчего я бессилен вернуться назад?

«Не сон это время твое. То, что есть в нем, действительно есть — сама вечность моя. Но она не полна в нем: ее воспринять ты не хочешь всецело. Ты не хочешь во времени всю свою жизнь мгновенно объять; только ловишь мгновенья и их упускаешь, и временем делаешь вечность мою. Утвердившись же в миге как в вечности, вечным ты станешь, все миги единомгновенно обнимешь и временный бег завершишь. Время ты не покинешь, но выше ты времени станешь, его целиком сохранив. Жизни теченье твое — само бытие и сама бесконечная вечность, единый поток. Только в вечности нет умиранья и нет прихожденья: в ней все пребывает и нет пустоты. И любовь твоя в вечности вся существует: не как одно из мгновений ее, но — как все и одно: существует и в смутном и робком начале своем, и в расцвете и силе, и в тихом своем завершеньи. Однако не жду я движенья ее, чтобы ей целиком обладать. Всю я сразу в себе содержу, но храню я и с и л у движенья ее и порядок. Для тебя лишь во времени ясен порядок, во времени или в пространстве. Для тебя непонятна и с и л а движенья. Но если ты, живя в настоящем, в грядущее движась, не утратишь настоящего, если и прошлое вечно будет тебе предстоять, отличное от грядущего и настоящего только как «п е р в о е», ты победишь свое время, в вечности время дополнишь, его завершишь. В вечности ты всеедин и всевременен, сразу единый и многий. В ней всегда и мгновенно едина с тобой и любимая, такая же всевременная, как и ты. В вечности и весь мир многоединый в любимой для тебя и в тебе всегда и мгновенно. Спрашиваешь ты: почему время не обратимо, почему оно не течет и назад, а только вперед неустанно стремится. — Но таков порядок вечности, отражаемый им: то, что «первее» в вечности, то во времени «раньше». И если сказала я, что в вечности можешь нестися по воле твоей и вперед и назад, не подумай, будто этим извращен мой порядок. Не назад ты несешься, но только — ничего не теряешь; но кажется, будто несешься, когда переходишь из времени в вечность и видишь, что ты ничего не утратил из прошлого жизни твоей. Ты и ныне живешь в настоящем и тем, что прошло, и тем, что приходит и будет; в степени малой во времени все же надвременен ты. В вечности будешь всецело всевременным. В ней прошлое в с е предстоит, а не бледною частью своей — одним вспоминаемым ныне. Это

и есть воскресенье, — не духа, не общего вида, но — всего, что теперь существует, восстание духа и плоти. Нетленною будет она, только так, что включит в себя измененье; бессмертною станет, но — смертию смерть попирая».

Итак, вечность во времени: все то, чем живу и чем жил, чем буду я жить?

«Больше она. — В ней найдешь ты и то, о чем лишь с тоской вожделеешь. В ней завершишь не завершенное ныне; в ней грезы твои самою реальностью станут, хотя не такою, как здесь. И если ты не сумел воплотить мысли своей — не будет и там она воплощенной: завершится как мысль и возможность, оставив сознанье вины. Земное земле и небесное небу. Спеши же исчерпать во времени все, что ты хочешь и можешь исчерпать, не медли! Целуй дорогие уста: поцелуи твои останутся вечно, но в вечности новых не будет. Расширит бытие твое вечность — обнаружит себя не погибшим все то, что считаешь на веки ушедшим, познаешь непознанное, поймешь себя и весь мир в потоке земных изменений, творящих единство, и мысли и грезы твои оживут неземною и светлою жизнью. Но помни, что время — часть вечности; помни, что вечною будет вся радость твоя, но вечными будут и горе земное, сознанье ошибок и муки за грех».

Но если вечность уже существует, то в настоящем и все, что происходит и будет; тогда нет грядущего — все уже есть.

«Не настоящее вечность: настоящее временно — вечность всевременна, объемля и прошлое, и настоящее и будущее, их в себе целиком содержа. И будущее не в настоящем, оно не «у ж е существует»: оно во всевременной вечности. Во времени же прошлое дано тебе участненно, как бледный, бескровный, безжизненный образ; дано и будущее, но — только в мгновенных прозреньях пророков, бледных и смутных, в отсветах временных вечности, воспоминаньям подобных. Видят пророки само будущее, но видят его участненно; живут мгновеньями в нем, но живут безучастно, ибо в будущем д е й с т в у ю т они в исполнении моего порядка, который для них к а к в р е м е н н ы й дан».

Не все ли тогда свершено? К чему нам стремиться? — В вечности все уже сделано мною, во времени — раб я безвольный.

«Снова ты путаешь время и вечность: вечность прошедшим считаешь. Вечность не прошлое и не будущее. В ней ты не жил и не будешь жить, а живешь, не свершил, а свершаешь, но так, что свершенья твои — в полноте всех времен. Потому ты и свободен, что сразу, «вечно» свершаешь все, что в каждом миге твоем вся твоя воля, весь ты, ибо миг этот, отличный от прочих, от них не отрывен, не «раньше» их и не «после». Истинный ты — весь в вечности; во времени же ты не полон, не удерживаешь своего

всеединства. Погрузись в глубину свою — найдешь в себе вечность, а в ней и себя».

Ты говоришь «погрузись». Но ведь я погрузиться могу лишь во времени. Погруженье — само бытие; и временно, не вечно оно.

«Да, бытие — погруженье твое в несказанную вечность. Но в ней временно не отдельно оно от стремленья к нему, от самой погруженности, как не отдельно оно от того отпаденья во время, которым и жизнь временную ты начал. Немощен ты и в вечности, получивший начало жизни своей и косный; но в ней ты и мощен вселенскою мощью и безначален. Я говорю: «погрузися в себя и расширься». Причастен ты вечности, ею во времени самом живешь. Погрузиться не значит оставить себя, но — собрать, съединить, снова сделаться целым. Расширяяся ты не уходишь от жизни, но время в вечность подъемлешь, природу его прозревая. Вечностью ты уж живешь, когда сознаешь временное теченье, когда вспоминаешь и мыслишь. Не временно и само погружение в вечность, только ты его как временное толкуешь; не ведая вечной жизни понять и его не умеешь».

Почему же тогда — ты сама говоришь — в настоящем пророки грядущее видят?

«Не только пророки, а все, и ты сам. Но не все в одинаковой мере приемлют познанием вечность. Тот, кто грядущее видит, так же близится к вечности, как и ты, когда прошлое ты вспоминаешь. Это не жизнь в грядущем, а только касанье к нему».

Яснее теперь мне смысл твоих слов. Верой в тебя и в силу твою я снова спокоен. Ничто не гибнет из любимого мною и мною пережитого. Тяжел и страшен труд моей жизни, моей любви, но он не бесплоден и в своем напряженьи и в том, что творит. Верю тебе — все в любимой восстанет, воскреснет. Будет она вся во мне, принесет мне весь мир и незнаемое в ней знаемым станет. Буду с нею в детских я играх ее, разделю ее детские слезы, беззаботную радость и томность мечты. Нет, не буду, а был уже с нею всегда я незримо, незнаемо ей и себе. Надо только постигнуть мне это, в тебя чрез единство с нею поднявшись... Как радостна мысль об этом, как милое сердце волнует! — Был я с тобою всегда, дорогая; был и тогда, когда ты смотрела на синие горы, тогда, когда слушал печальный я «Ave Maria»; в смехе смеялся твоем, беззаботном и звонком; в крупных слезинках сбегал из очей; незримо целуя лицо дорогое. В вечности вспомнишь об этом и ты. И не надо мне больше, не надо и зримо вмешаться в твои детские игры, видимо рядом с тобою стоять, когда так прекрасна была твоя одинокая греза... Но скажи мне, Любовь: как в любимой приму и постигну я все; чем отлична любовь моя к ней от любви к другим и другой; как создашь ты единство и там, где моя и ее любовь не полна, не двуедина всецело?

«Это познаешь ты сам, а познав всеединство постигнешь. Помни теперь лишь одно. — Ваш бессмертен союз в вечной жизни моей. И в любимой найдешь всеединый ты мир: все, что любо тебе, что красою манит. Все любовью своей, все откроет она. И весь мир заключен в ней, единой с тобой. Так все солнце горит в малой капле дождя, что над влажной землей в семицветном мосту».

6. Погоди, не покидай меня, Любовь! Слабее твой голос. Но ответь мне еще. — Вечно буду любить я ее, неизменно. Но боюсь — мне наскучит недвижно любить. И останешься ли ты во мне, если все во мне замолкнет и не к чему будет стремиться, ничего нового не будет вставать предо мною?

«Вот я покидаю тебя, и ты уже готов позабыть слова мои. — Ты любишь сейчас и в каждый миг находишь в любимой новое, для него оставляя уже обретенное, чтобы потом с горечью об утрате его вспоминать. Недвижна ли любовь твоя? Если да — ты не любишь, не знаешь меня. Так и в вечности всегда иною и новою будет любимая твоя, вся твоя и не вся. В вечности ты всю ее постигаешь, но и не всю, ибо глубина любимой бездонна, бесконечен вмещаемый ею мой мир. Любовь ваша — я, а я бесконечна, не знаю границ и пределов. Приникни ж ко мне, как пчела приникает к душистому меду, приникни и вникни, пей сладость мою — конца твоему наслажденью не будет. Нет недвижности в вечности: выше она движенья, покоя — ее участненных отсветов».

Но тогда вечно неутолима и жажда моя?

«Нет. — Я же сказала тебе, что всегда любимая будет всецело твоею, тобою самим. Но тобою будет она бесконечно, не ограниченно, как теперь. Чтобы понять это, помысли всецелое и совершенное обладание любимой, которое ныне ты лишь ограниченно мыслишь, и вместе помысли еще бесконечность движенья к обладанию ею, которое ныне ты мыслишь незавершенным, несовершенным. Пойми вечность мою как безграничность обладания и завершенность бесконечного стремленья к нему. В этом моя сокровенная жизнь, бесконечная радость движения к цели и радость достигнутой цели. Я вся в двуединстве вашем конечном. Я — и ты и любимая твоя, но от вас я обоих отлична, движусь я в вас и движу вами, не теряя недвижности моей. Познай же меня, полюби, наконец! В этом новая жизнь твоя, преображенье твое, не познанье одно, а всецелая жизнь».[57]

7. Ты ушла. Но люблю тебя я, Любовь. Люблю тобою, Любовью Ты — любимая моя, ты — я сам, ты — двуединство наше, целостно-вечная, бессмертно-живая, всесовершенная! Прими нас в лоно твое

раствори в бездонной бездне твоей. Вместе с любимой тебя я искал и любил. Вместе с нею в тебя погружаюсь, в очах ее видя бездонность твою. Это ты возлюбила нас и нашла; это ты нас приемлешь. Открой же последние тайны твои! Мы встречали тебя, когда ты подымалась из пены морской, и сплетали мы руки с твоими руками. Мы смотрели в очи твои и с тобою вдыхали соленый воздух моря, благоухавший дыханьем твоим. Предстань же пред нами в божественной наготе своей, Анадиомена! В безмолвии ночи открой свою тайну, разящую очи в сиянии дня!

НОЧЬ ПЯТАЯ[58]

1. Любовь — сама вечность. Она — полное, совершенное, истинное бытие, и нет бытия вне Любви. И мы сами есть лишь постольку, поскольку причастны мы ей, в опыте нашей любви ощущая свою с ней нераздельность. Не было меня, пока низойдя она меня из небытия не воззвала. Не могу найти в себе ничего «моего»: все даруется мне Бытием совершенным, Благом неистощимым, самою Любовью. Но Любви причаствуя, любя и истинствуя, ей я себя противопоставляю. Не будь меня, не было бы и моего ей причастия, а была бы одна лишь Любовь в себе заключенная, не-Благо, любовь несовершенная. Ничто я во мне, однако существую явлением во мне Любви, ею живой и сущий, но ей иносущный. Любовь — все, всеединство, и нет ничего, нет меня вне ее; и все же я есмь, созидаемый и озаряемый ею, как нечто.

Бесконечно-многообразно причастие твари к Любви. «Все любит, ведая о том иль не ведая».[59] — Все стремится быть, т. е. любить и быть Любовью. Все растет и вбирает в себя иное, хочет иным обладать и слиться с иным. В объединении себя с иным являет себя единство, некогда распавшееся на одно и иное, на многое. Но во времени и пространстве не достигает воссоединение цели своей, своего совершенства и предстоит только как соположность и гармония противостоящих друг другу частей, как закон неизменный их бытия. Не могут всецело в пространстве слиться и стать одним два атома, не уместиться им в одной и той же точке: каждый ревниво и косно себя бережет. Не может во времени тело становиться иным оставаясь собою: новый образ его бытия неумолимо вытесняет прежний. Не совершенно временно-пространственное единство, не восстановляется вполне целое, оставаясь недосягаемой целью. Однако стремление воссоединить в себе части свои, вобрать в себя мир, сделать так, чтобы все было в э т о м единстве, — только одно

проявленье Любви, Любовь как начало жизни и жизнь. — Всякое единство не только себя созидает и все вбирает в себя: оно себя отдает всему, разлагается, чтобы быть во всем. Это самоотдача — умиранье единства; это — Любовь, как начало смерти и смерть.

Во временно-пространственной внеположности касание всему и обладание всем возможно только чрез распадение, жизнь чрез смерть; отдача себя всему — только чрез самосозидание, притяжение всего к себе и в себя; смерть — через жизнь. Всякая жизнь — распад, разрыв и гибель иного; всякая смерть — созиданье иного иным. Мы, Любви причастные, знаем, что едина она и что в ней неотрывно обладанье от самоотдачи, жизнь от смерти. Но мир не вполне, как и мы, причастен Любви; в нем нет совершенного ее единства, в нем жизнь отделена от смерти, вечно с нею враждуя. Ни жизнь ни смерть не достигают в мире цели своей, наталкиваясь на косность и сжатость атома материи, на самоутвержденность одинокого духа. И все же мир начал быть, и единство в нем первее множества, а множество разрешится в единстве. В каждое мгновение бытия не полна разъединенность и не полно единение — нет всеединства, но в целом бесконечных временно и пространственно времени и пространства, если начален и конечен мир, всеедин он ограниченною всеединостью твари. Завершится распад его торжеством Всевластной Смерти, и в смерти всего осуществится Всеединая Жизнь. Все течет и меняется, все на миг временной пребывает. В целом, в вечности все будет всегда пребывать и всегда изменяться, ибо Бытие не есть пребывание недвижное, не есть и движенье: оно единство того и другого, «движение стойкое и стояние подвижное». [60] Так в бесконечно-быстром движеньи, в совершенном движении по кругу всякая точка стоит и стремится в себе самой и во всех; так она превышает покой и движенье, жизнь и смерть, их единство являя собой. Но лениво и медленно путь свой свершают на небе неисчислимые звезды; косно творенье и мало причастно Любви, смерти боится и жизни всецелой не хочет.

Мир стремится к Любви, к полноте Бытия, к Жизни вмещающей Смерть и к Смерти созидающей Жизнь. Но чтобы осуществилась в мире Любовь, он должен быть и не быть, и не только в мгновенных явлениях своих, а и в целом своем. У мира должно быть начало, и должен окончиться он, в сопряженьи начала с концом истинно быть. Но возможно совершенство мира лишь тогда, если есть уже Совершенство, если было и будет оно всегда; возможна любовь мировая — если мир иносущен Любви; ей он причастен и ею из небытия создан, если ей противостоит он и с нею един. Иначе нет смысла в стремлении его к Совершенству, к Любви, к Бытию, ибо иначе их нет, нет Бытия — ему противостоит и его ограничивает нечто иное, нет Совершенства — оно не полно, еще не существуя, нет и Любви.

2. Влечет меня Бытие. Оно — мое благо и Высшее Благо. И не могу я стремиться к ничто и в ничто. Даже когда под тяжестью муки невыносимой зову я тихую Смерть, когда говорю ей: «Здравствуй, сестра, да будет благим твой приход!» и в Смерти я вижу благо и покой, облекая ничто в одежды Бытия. Бесконечно Бытие. Я знаю его бесконечность, потому что люблю тебя, единственная моя, потому что верю в Любовь и Любви. Мы едины с тобой и в единстве нашем едины с Любовью. Но она противостоит нам, совершенная, нас создавшая и зовущая. Люблю тебя я, Любовь, хочу быть единым с тобою, тобой участненно уже обладая. В тебе я истинный, целостный, единый с любимой моей. И ты должна быть таким же единством, как я; не таким же — бóльшим, неизмеримо, бесконечно бóльшим. — Я даже в истинности моей ограничен тобою, началом и источником бытия моего. Я и мир-то могу воспринять лишь чрез себя двуединого, но ограниченного, воспринять ограниченно — в одном только лике его. А ты безгранична; воспринимаешь меня в подлинности моей: так же, как я сам, и больше, чем я сам. Ты и других воспринимаешь не подобно мне — чрез мою ограниченность, но — как они сами и больше, чем они сами: чрез тебя самое. В единстве личности моей тебе я подобен; однако ты не знаешь границ и пределов моих.

Знаю я только мою ограниченную личность, смутно прозревая высшую, но не последнюю в двуединстве с любимой моей. Ты же, Любовь, — н а ч а л о личности моей, и все личное, что было тайно во мне, от тебя истекает.

Безмерно-мала и немощна любовь моя, участненное мною мое единство с тобою, Любовь; но она говорит мне о том, какова ты. Люблю тебя потому, что ты любишь меня; хочу потому, что ты меня восхотела и хочешь. Ведь мало мне любить тебя — надо, чтобы и ты любила меня, как и ты сама не любишь меня без моей ответной любви. Если ты не любишь меня, как я буду единым с тобой, как буду тобой обладать? Должна ты отдать себя мне — лишь тогда ты будешь моею и мною; должна хотеть меня — лишь тогда я буду твоим и тобой. Но ты всего меня хочешь, и тебе я подобен оттого, что ты — Любовь.

И может ли быть, чтобы ты, Любовь Всеединая, вдруг изменилась? — Вся ты неизменна и проста, совершенна. Ничто не прибывает к тебе, ничто в тебе не убывает. Раз ты возлюбила меня, из ничтожества к жизни возвав, никогда ты меня не разлюбишь, ибо не суетна ты и не можешь быть ложной и лживой. Ты — сама вечность; и тобою вечен, бессмертен и я, тобой возносимый над жизнью и смертью. И всецело уже обладаешь ты мной, ибо твоя любовь быть несовершенной не может, ибо нет для тебя немощи моей — времени. Но, обладая мной, ты меня от себя от-

личаешь. И нужно тебе отличение это. Иначе не была бы ты Любовью, любовью ко мне и во мне. Нераздельно-неслиянен с тобой я чрез нераздельно-неслиянное двуединство с любимой моей. Без нее нет тебя. Кто же любит во мне, кто же любит ее, как не ты, бесконечно-благая Любовь?

3. Ты со мною, Любовь, когда вместе я с милой и нежные руки держу, и — не помню — смотрю в ее очи иль тихо склоняюся к ней, закрывая свои. Все спокойно тогда и желанья молчат. И, как ангелы, светлые души свершают союз. И томительно-сладостно дух мой объемлет ее; словно пьет ее душу, вино виноградное, словно дыханье ее он вдыхает. Ты со мною, когда далеко от нее, как сейчас, в тишине этой ночи безмолвной, я с ней, и приходит неслышно родная душа. Вижу очи ее, и светлее и ярче они, чем — когда с нею вместе сидим и гляжу я на них молчаливо. И дышу я дыханьем ее... И мне кажется — вся она здесь, и втекает в меня сокровенная истинность чистой души. Незамутненней, цельнее вдали от любимой, томительно-сладостней чувство любви. И духовней оно — только нет в нем всей яркости жизни, нет чар земных и конкретных, земного труда...

Узнаю я тебя, Любовь, в словах любивших тебя самое, только тебя, и тебя называвших именем Бога. Чувства их мне знакомы по безмолвию тихой молитвы, по тому восторгу, что душу волнует, когда нисходит в меня сама Истина или когда предо мной многоцветное Божье творенье. Тогда обо всем и я забываю кроме Единого Бога, кроме самой Бесконечной Любви. И близки и понятны мне речи палимых любовью к Любви.

Они говорят о сладости, касающейся души при воспоминаньи о Боге, о забвении всего, трепетании духа и муках любовных его; говорят о молчании всех вожделений, томительном круговращении духа и вещем познаньи. Страстью, знакомою страстью, жгут их слова. И ощущают они, что любовь их — сам Бог, нисходящий в их душу; не умеют Его отличить от себя и все же отличают, томяся стремленьем к Нему. Всплывает в любви к Богу и в любовном общении с Ним живое сознание Его и сознание исконного с Ним единства; неуловимо переходят друг в друга, вечно переливаясь, чувство единства с Ним и чувство отдельности от него. И так же, как мне в очах любимой, в очах Иисуса узревается истекающее из них Всеединое Божество, Всеединое Благо.

Для того, кто читал творения мистиков, ясно, что природа Любви остается тою же самой, что те же ее проявления и формы, как в любви к Божеству, так и в любви к человеку. Только любовь к Богу в своих мистических выражениях ближе к той, которая во

мне, когда я вдали от любимой; и обычно нет в ней всей яркости и жизненности земной любви. В этом ее недостаточность и неполнота, в этом роковая ограниченность мистической жизни. И естественно, что, как в любви одинокой, как в любви любить, сильней выступает момент пассивного наслаждения любовью и в мистической любви к Богу, которая редко претворяется в деятельность.

Мистическая любовь такое же ведение, превышающее разумное познавание и невыразимое в обычных словах и понятиях, как и моя любовь. «Обилие воссияния Бога в душе бывает совершенным Его невидением, и выше чувства воспаряющее чувство нечувствием всего, что вне. И как может быть и называться чувством такое, которое не знает: что такое и где то, в чем оно пребывает, и узнать иль постичь совершенно не может?» И все же любовь — познание. — «Никто не может любить то, чего не знает» и «всякий, кто знает Бога, уже любит Его, и не может Его любить тот, кто не знает». Любящий «познает сокровенное», «вкушает» Бога. Однако любовное и мистическое познавание превышает обычное. Оно не есть знание, т. е. *наше*, разумное знание. Но оно не отрицание знания, а усовершение его, непонятная для ограниченного и ограничивающего разума полнота вéдения. В Божестве дух «слеп и не слеп..., бездейственен и недвижим, как исполнивший всяческое свое действие». Он — «немыслимо как соделавшийся единым с Тем, кто превыше всякой мысли, и почивший там, где нет места разуму действовать, т. е. двигаться в воспоминании, или в помысле, или в размышлении. Бессильный постичь и познать непостижимое и дивное, он как бы опочивает на нем совершенным почитием, оным недвижением блаженного нечувствия». И в этом вéдении — высшая достоверность.

Совершенное знание... Оно возможно лишь тогда, если познающий и познаваемое одно, если нет между ними различий, ибо иначе отличное недоступно, непознаваемо для другого. Если же нет различий, нет и различия между познающим и познаваемым, как таковыми — познающий и то, что им познается, и само познание одно. Это не знание наше, но все же это знание: я сознаю себя познающим, я помню: как и что познавал, хотя и не могу словами рассказать о познанном мною. Поэтому все же должно быть и различенье между тем, кто познает, и тем, кто познаваем. Мистическое вéдение не отрицает, а усовершает, восполняет знание наше.

В мистическом вéдении воспринимается нечто разумом непостижимое, нечто всевременное, превышающее разъединенность и отвлеченное единство, различие покоя и движенья. Ум «недвижно движется и вращается, живя более жизни в жизни, будучи светом в свете и не-светом, поскольку он сам в себе». Это знание — совершенное уподобление Познаваемому: дух, «созерцая Едино-

видного и сам единовиден и световиден делается», он «безóбразен и безвиден», т. е. теряет **свой** образ, **свой** «вид». Это знание — слияние духа с Божеством, отличное от отожествления лишь тем, что относительный дух все же противостоит абсолютному Богу. Но именно потому мистическое ведение, если полно и совершенно оно, не только знание, а и всяческое причастие к Богу, т. е. к истинному Всеединству. «Солнце умное воссияв всегда светит, невместно вмещаяся все во всем..., все всюду присуще». А «Умное Солнце» и есть полнота Бытия и Любви.

Вот почему говорят нам мистики о видении Бога во «мраке», о неисследимой «пучине» или «бездне».[61] Вот почему говорят не о том, что они познают или делают, а о том, что в них «совершаются Божественные действия». Потому же видят они себя в Боге или пребывающими «в Троице посредине Ее».[62] И разве не этим объясняется самообожение, пантеизм, и как отрицанье всего тварного и как отожествленье с ним Бога?

Но познание — любовь. И в любви к Божеству ясно то же, что и в познании Бога. Предел и цель Любви в слиянии любящих, но возможна Любовь только, если они раздельны. Одна сторона Любви, единство как цель, предстает — как полное отожествление с Любовью. Но Любовь без разъединения уже не Любовь, как познание без него не познанье. Поэтому на вершинах мистической любви Бог воспринимается как **не — Любовь**. «И не видела там я Любви, и утратила ту Любовь, которую раньше носила в себе, и стала я не-любовью».[63] Бог — не-Любовь, но Он — и Любовь, Любовь Всеединая. И потому то, что любит во мне, моя любовь, есть сам Бог, сама Божественная Любовь, как познание мною Бога есть Божье самопознанье. Бог любит меня; и потому я отличен от Бога и Бог от меня отличен: я люблю Его так же, как я Его познаю.

В Божьей Любви я вижу тебя, любовь к любимой моей! Неизмеримо различны вы и все же — одна вы и та же Любовь. Познаю и люблю я любимую — поскольку она во мне и я сам; и могу познавать и любить потому, что одно мы, что мы — одна и единая сущность. И не успокоится любовь моя к ней, пока мы не станем духом одним и плотью одной. Но всегда и в самом единеньи должен я сохранить и сохраню, если не суетна наша любовь, и нашу различность, разные лица: личность ее и свою. Не уподобиться ей я хочу, а — слиться с ней и в слиянии ею себя и собою ее гармонично восполнить, воссоздать двуединую личность. Но Богу я иносущен, и нет во мне ничего моего, никакого моего свойства: все — явление Божье во мне иносущном. Сама личность моя — только отблеск Божественного лика, и себя совершенного только в Боге могу я найти. Если цель всякой земной любви в единосущии при сохранении

различности, цель любви к Богу в уподобленьи Ему при сохранении иносущности нашей.

4. «Вожделеннейшее единение жениха и невесты»,[64] т. е. Бога и любящей души, заключается в том, что «весь дух стремит в Бога и, приникая к Нему, единым с Ним духом становится» [65] «единым духом», не просто — «единым». Нельзя считать Бога и обоженный дух «единым», ибо «человек и Бог не единой сущности или не одного естества». В любовном единении с Богом человек становится всецело богом, однако «богом по благодати», не по сущности своей, тварной и от Божьей отличной. Но вполне и безусловно истинно можно назвать обоженную душу и Бога «единым духом». Их единение не слияние сущностей или естеств, а «воль согласование», «некое согласие быть двоим в едином духе, даже — быть единым духом».[66] — Малая капля воды погружается в сосуд с вином и кажется, что уже нет ее, что уничтожилась она, приняв цвет и вкус вина. Железо в огне теряет прежний свой образ и вид и уподобляется огню, словно становится им. Пронизанный светом воздух преображается в светлость света. Однако не уничтожается сущность воды в вине, сущность железа и воздуха — в огне и свете.[67] Так же и при соединении души с Богом «всякое человеческое чувство некоторым несказанным образом необходимо расплавляется и вполне переливается в волю Божью. Иначе как будет Бог всяческим во всяческом, раз в человеке остается нечто человеческое? — Останется сущность, но в ином образе, в иной славе, в иной силе».[68] Словно металл расплавленный, сливается любящая душа с Божьей волей и «так соединяется с Богом и так соединенным с собою Бога чувствует, а всю волю свою переносит в Бога, что или волю Божью умопостигает или склоняет ее к своей». Ничего не остается от человеческой воли, от человеческой души; и все-таки остается непостижимое нечто этой души, этой воли, ибо слияние воль лишь полное согласованье их: моя не подчиняется Божьей, но проявляя себя проявляется только как Божья, в неотличном согласии с нею.

Таковы умозрения христианской мистики. Но кто же и как мне докажет, что права она, а не пантеизирующая мистика самих христиан и созерцательного Востока? Внутренняя правда слов убеждает и влечет, но мало смутного чувства правды.

Стремит мистическая любовь к полному слиянию с Любимым. Почему же оно невозможно, если его хочу я и в нем вижу свою последнюю, высшую цель?

Существо, совершеннее коего нет ничего и помыслить нельзя, все в себе заключает. Оно — Всеединство. Рядом с Ним я — ничто: я — нечто лишь в Нем и Им. Иначе Оно не всесовершенно, не Всеединство. И все же я мыслю, приемлю Его; ничто вне Бога, в Его излиянии я — нечто. Воспринимаю я Бога как Всеединое Со-

вершенство, но воспринимаю Его мне противостоящим. Это непонятно для разума, но из этого должен я исходить во всех умозреньях моих, дабы не отвергнуть того, что мне изначально, первично дано в опыте любви и познанья. Не из разума, ограниченного законом противоречия, не из противоречий его я исхожу, а из их совпаденья и единства, из сверхразумного ума. В сверхразумности же Совершенное Всеединство не ограничено тем, что Оно созидает меня и я от Него отличен; в ней я не умаляю Его моим бытием. Я — ничто: всякое нечто уже Всеединство; я — нечто: поскольку Всеединство во мне и я. Только разумом немощным я не в силах постичь, как же я — ничто есмь и нечто; и желая постичь я делаю Божье моим, признавая моим бытие и красу. Вот отъединен я от Бога и кажусь себе чем-то. Однако это что-то вовсе не существует как мое: оно Божье и Бог, я же лишь пытаюсь похитить его.

Становясь Богом в переходе моем из ничто в бытие, вечно движусь я в росте причастия или в его умаленьи. Но само д в и ж е н и е к цели — признак моей неполноты, моего несовершенства и откровение Бога. Я, изменчивый, вечно-подвижный, не Бог совершенный. И если Бог сольется со мною вполне, не будет он Богом: придется искать мне другого. Ибо тогда, сливаясь со мною, Он примет движенье мое, т. е. умалит Свою полноту, и станет несовершенным. Если я — Бог или буду Богом, неизбежно я должен признать: или нет Совершенного вовсе или нет меня самого и мое бытие лишь обман, многоцветный, но лживый покров бытия. Однако и ложь и обман существуют, а Бог совершенен... Нет, невозможно слияние с Ним до конца. И к тому ли слиянью стремится душа?

Не напрасно тобою, Любовь, я любил и люблю; не напрасно открылась ты мне в любимой моей! — Я сливаюсь с ней и к слиянью стремлюсь, но стремяся хочу, чтоб осталась она. Мы единоразличны, мы — два и один. Не единство нам цель: двуединство она. И в любви к Божеству, к бесконечной, безмерной, к одной Всеединой Любви, я люблю и забыть о Любви, о тебе, Совершенной, не в силах на миг: я люблю и тебя разлюбить не могу. И я знаю: во мне не моя, а твоя лишь Любовь. Сам Ты любишь Себя, но — со мною, во мне, чрез меня. И как любящий, Ты не любимый уже: Ты — и он и не он, двуединый в Себе. И Ты любишь меня. Почему же твоя бесконечно-благая любовь перестанет вдруг быть и погубит меня? Да. Ты — выше Любви, не-Любовь и Любовь, но в единстве твоем совершенна Любовь и, единый с Тобою, отличен я в ней. Если любишь меня, я — не-Ты, Ты — не-я; если Ты совершен — един Ты со мной, Ты — сам я, я — сам Ты. Я и Ты и не-Ты; Ты и я и не-я.

5. Непостижное слияние с Божеством даруется здесь, на земле лишь на краткие мгновенья. И снова в Любви Божественной встает столь знакомая любви земной смена единения разлукой. Подобно жениху в «Песне Песней», Бог то появляется в душе, то исчезает. В быстротечный миг, «во время объятий» допускается дух наш в «Святая Святых», постигает последние тайны, приемлет радость любви своей. Но быстро мрак застилает небесное сиянье, изменчивость моя отдаляет меня от неизменности. Наступает «время от объятий удаленности»; и проникает в душу холод, и тягостно становится ей, пусто и невыносимо-тоскливо... Но неодолимо влечет Любовь, побеждая противление косного духа, связуя его, сожигая огнем своим, скверну испепеляющим. И вот снова «наступает на небе молчание, словно в час полуденный»;[69] стихает все и становится чутко-недвижным, молится — любит душа обо всем, о себе забывая... Rara hora et parva mora![70] — Опять ниспадает она в область неподобия, опять тоскует и стенает, зовет отошедшую неприметно Любовь.

Сменяется приближение к Богу удалением от него, подъем любви — упадком ее. Но никогда не исчезает совершенно Любовь; и не достижима здесь, на земле безмерная полнота ее. Здесь даруется только «обручение духа». Оно «неизъяснимо и для того, кто стяжал его, ибо постигаемо оно непостижимо, держится недержимо, видится невидимо; живет, глаголет и движет того, кто его стяжал; отлетает от тайника, в коем запечатлено и снова обретаемо там нежданно»... В малой степени все причастно Любви, но не все обручаются с Нею. И обрученные Ей не растут непрерывно, не движутся медленным, но верным движеньем: то стремительно воспаряют они, то стремительно падают вниз. Цель их не во времени, не в одном из его мгновений: она в вечности и в целом всего их земного бытия, претворенного в вечное. Не грядущего ждать мы должны, не стремиться к неясной самим нам цели и поспешно бежать от того, что сейчас и теперь. Мы должны жить настоящим, но так, чтобы в нем нам с тобою раскрылась вся полнота всеединой нашей любви. Царства небесного на земле и во времени ждет лишь тот, кто ленив и не мыслит: внутри нас оно, Оно приблизилось к нам; в каждый миг в него мы можем войти.

Мы должны допустить, что цель Любви достижима и как-то, хотя не в земном бытии, достигнута будет. Я буду всецело обожен. Но по природе своей ненасытима, неутолима Любовь. — Чем больше люблю я тебя, любимая, и чем больше тебя познаю, тем больше хочу я тебя познавать и любить. А если не видно конца любви к сотворенному, как может быть конец у любви к бесконечному Богу? «Любящая Бога душа не насыщается, ибо Бог — Любовь и Себя, Его Любовь, она любит. Любить значит делать круг, так, чтобы не было конца Любви». Не может насытиться Любовью потому,

что не хочет перестать быть собою, исчезнуть; если же насытится — не будет уже Любовью она.

Любовь моя к Богу — сам Бог-Любовь, нисшедший в меня и меня охвативший, а в то же время она и мое устремленье в нее, я сам, поскольку люблю я, т. е. стремлюсь, живу, существую. И в том, к чему я стремлюсь, полнота я Любви, любящей меня, а во мне — себя самое. Но будучи Божьей Любовью иносущен я ей, ибо она не я, она вне меня: изменяюся я и стремлюсь к новому, она ж неизменна, как полнота совершенства. Или Любовь отлична от меня и тогда она — абсолютное Бытие, а я — ничто; или же Любовь это я, но тогда она изменчива и не совершенна, т. е. уже не Любовь. Так бессильно я рассуждаю и наивно, боясь принять и признать Бытие, в котором противоречия совпадают. Но я должен признать и принять его, если хочу любить я и мыслить и быть: я уже принял его и признал тем, что живу и люблю, уже нашел его в тебе, любимая. — Есть только одно абсолютное Бытие, полнота Блага самодовлеющего и сама Всеединая Любовь; и нет ничего иного. И все же в каждом явлении Любви есмь и я и есть весь мир. Существую я лишь постольку, поскольку Любовь является во мне и, подобно ей, непостижим в моей сущности, ибо то, что есть во мне, не я, а только Любовь. Но все-таки я и мир существуем, как нечто отличное от Любви, наполняемое и создаваемое, живущее ею, как нечто необходимо сопутствующее явлению ее, без чего и явленья ее вовне не было бы. Я созидаем ею из ничто, но это во мне являет себя она, это я изменчивостью моей, переходом от ничто к бытию делаю изменчивыми явления ее.

Люблю тебя, Любовь Бесконечная, тобою и в тебе люблю! Жажду слиянья с тобой, стремлюсь тебе уподобиться приемля тебя. Расширь же меня, Безмерная, чтобы мог я став безмерным тебя вместить! Да буду всецело тобою, всецелою и единой, но да не престану и в полном с тобою единстве тебя познавать и любить. Тобою возлюбленный, да буду единым в себе, двуединым созданьем твоим, а в моем двуединстве — всем миром, тобой сотворенным. Иносущен тебе я, творенье твое, и не слить мне сущность мою с твоею. Но ты, Всемогущая, все остальное в себе объедини и с собой сочетай, возвращая в тебя все твое. И останусь я сущностно иным, чтобы вечно любить тебя; и буду единым с тобой и тобою во всем: и в любимой, и в мире, дабы достигла цели, усовершилась любовь моя и твоя. И погружаясь в себя и в тебя, буду я познавать все ничтожество мое, растворяться в тебе и с тобой становиться не-Любовью. Но всегда останусь и нечто, дабы и ты оставалась Любовью, дабы не погибла в причастии к тебе тобой сотворенного мира.

Люблю тебя и в тебе утверждаю себя, себя нахожу. Но нахожу себя как нечто само себя из себя определяющее и противостоящее

иному, себя — как личность. И неуничтожимость моя — неуничтожимость моего ограниченного в себе личного бытия. Но существую я только тобою; и, значит, личность моя тоже ты. Ты не можешь ее уничтожить, пока не разлюбишь меня, а разлюбить, Неизменная, ты не в силах. В тебе начало личности моей, как мысль твоя, как ты сама, Всеединая. И люблю я тебя как личность, хотя и непонятную мне в безграничности своей. Ведь если не личность ты, не все во мне от тебя и не можешь ты быть Всеединством, а я не могу тебе уподобиться. Ты же сама учила меня двуединству моему с любимой моей и в нем мне раскрыла природу твою. Но какая же личность ты, если ты безгранична? — Ты и личность сверхличная, непостижимо-безграничная, явленная мне как завершающее любовь мою к любимой моей триединство. И как личность любимую буду тебя постигать, погружаться в таинственный мрак сущности твоей, где еще я не создан, но уже существую. И хочу я, любя тебя, всецело стать тобою, Любовь, и тобою навеки пребыть, и с тобою вместе быть не-Любовью. Так осуществится во мне двуедином твое триединство, Любовь.

6. Блуждают во тьме опьяненные тобой. Вот он, избранник твой, любит тебя и погружается в таинственную пучину твою, объемлется мраком твоим. Он любит тебя и познает как неразличенность Всеединства, как всемогущую тьму бытия, как всепоглощающий в ярком сиянии своем свет. Но не видит в тебе он личного бытия, а в нем — двуединства с избранной своей. И сомненье рождают речи любивших тебя.

Они говорят о забвеньи в любви к тебе, именуемой Богом, всего: и людей и тобою творимого мира. Они осуждают привязанность к «вещи земной и тленной» и зовут равно любить всех людей, несовершенством называя любовь, хранящую твой порядок. Но разве ты, Любовь и Бог, всех одинаково любишь? Лишь тот смеет призывать меня к «равной» любви, кто сам людей не любил и в любви к ним не видел, что каждый из них — о с о б а я м ы с л ь твоя. Пускай я далек от любви совершенной, пускай осквернил, утемнил я в себе сияющий облик Творца! — В самом паденьи моем, в самой скверне моей только я т а к любим моим Богом и т а к Им одарен. В Божьем мире нет повторений. Божество не едино, а многоединo. И Бога любить возможно только любя всеединство, т. е. любя и единство и все, а во всем и всяческое, каждое по-особому. Не обманывала меня ты, Любовь, раскрывая мое двуединство. — Только с любимой моей тобою я о с о б е н н о связан. Она одна меня дополняет; чрез одну ее люблю я весь мир и тебя.

Одинокая любовь к Богу не полна. Она отрицает Бога в Им созданном мире, отвергает всю жизнь земную и делает ум наш

6 Зак 3080

«бесстрастным к вещам и помышленьям о них». Она отвергает других людей и не дает постижения их; отвергает и тело, в его желаньях видя лишь мерзость похоти. И любящий этой любовью не сможет постичь и себя. Как он постигнет себя, когда любит лишь Бога во мраке? Как он себя удержит в любви, если не ищет любимой своей, своего двуединства не знает? Бог для него «безббразен», «безвидный» таинственный мрак. Он знает блаженство Твое, Твою тишину, молчание полдня; но в безмолвии покоя не знает он Твоего триединства, не знает себя самого. И вот затихает его любовь — засыпает он на лоне твоем. Покой безразличия в единстве, нирвана — и цель и блаженство его. И в этом единстве не видит уже он сущности своей, от твоей отличной, всецело отожествляет себя с Тобою, забывая о преизобиловании твоем. Везде — и в себе и в мире — видит он только безразличное единство, т. е. ни Тебя, ни мира не видит. И тогда или унижает Тебя он, в Тебе признавая изменчивость, отрицая Твое совершенство; или и мир и себя отвергает, как обманчивый Майи покров. Бежит он от мира, бежит от людей, бежит от себя самого. Любит Тебя он в ином, творенья твои созерцая, но не умеет любить иного, сущность, Тобой созидаемую, мысль твою: он забыл про иносущность твою всему Тобой сотворенному. Не умеет любить он иного, но любит себе вопреки, и влечет его Тобою созданный мир. И жизнь становится борьбой любви к Тебе с любовью к миру и себе самому; все разъединяется в муках томительно-медленной смерти... Точно Ты не едина, Любовь, точно есть еще какая-то иная любовь рядом с Тобой!

Так из неполноты Любви, из неясного постижения ее вырастает пантеистическая мистика Востока, не знавшего Христа. Так пантеистической становится и мистика христианской любви. Так любовь к Богу делается ненавистью к Божьему миру, стремление к небу — борьбою с землей. Иногда в любви к Божеству теряет краски, ненужным становится мир. Иногда непереносные страдания мира и слабость духа заставляют бежать от юдоли скорбей к неизменной, единой жизни. Но в основе того и другого — одно: недостаток Любви. Любящий не приемлет и не постигает Всеединства. Он отожествляет себя с Божеством, познавая лишь единое безразличное, или — Божество с собою, познавая лишь многое разъединенное, и неизбежно или отвергает мир или обожает его и себя.

Живой и малым причастием к Любви, разъединяется и тлеет любящий, пытаясь оправдать мир, утверждая не жизнь, а смерть. Причастием к той же Любви пытается аскет быть в вечной жизни, уходя от себя и от мира, но утверждает лишь жизнь, забывая о том, что Жизнь выше жизни и смерти. Любовь говорит о другом. — Она, открывая любимую, подъемлет над разъединенностью мира и, смерть сочетая с жизнью, в триединстве являет само Божество, в Божестве — все сотворенное Им.

7. Есть своя трагедия и в мистической любви аскета. Ее описал нам св. Бернард.[71]

Охватывает любящую душу восторг; теряет она чувства свои и мысли, не сознает уже себя самое: ощущает лишь небесного своего Супруга, услаждаясь слиянием с Ним. Она не замечает того, как много земного в ее наслажденьи, не замечает, что слова ее повторяют великую Песнь Любви, слова Суламифи. Вошла она в чертог Супруга, проникла в опочивальню Его; и там в объятиях Любимого обрела блаженный покой. Тихо беседует она с Возлюбленным; и сладостны безмерно лобзания Его. Вот, утомленная, чутким она забывается сном; чутким, но кратким... Внезапно слышит она пробуждающий зов: «Встань, встань скорее!» — Супруг посылает ее снова на землю, зовет на труд для оставленных долу братьев ее. Не хочет душа отрываться от лобзаний Любимого: с Ним быть сладостнее, лучше навеки забыться на лоне Его. Жалуется и стенает душа, но чувствует она, что уже зачала, что уже «полнеют и словно млеком наполняются перси ее».72 Волна благости увлекает душу; огонь Любви пылает в ней — ревность о братьях, оставшихся долу. Это — повеление Супруга, но это уже и ее свободное хотенье. Оно заставляет ее встать и встать поспешно. Воля души совпала с волей ее Божественного Супруга.

Так из блаженного покоя теряющей себя, свою личность в слиянии с Всеединым души рождается и вырастает, сама собой, органически, деятельная любовь к другим твореньям, неодолимая и мучительная, как конец одинокого блаженства. После любовного общения с Богом остается душа вседовольной и ангельской, «так что любит лягушек и жаб, даже бесов, и все, что совершающимся видит».[73] Отказавшись от мира, от себя самого ради Бога-Любви, святой находит в себе неиссякаемый родник любви ко всему бесконечному миру. И любит, и славит он Божьи творенья, и вместе с ним в хоре согласном гимн поет Божеству.

НОЧЬ ШЕСТАЯ

1. Бог есть Любовь, всеединое и единственное Бытие, совершенное, самодовлеющее. Если любовь Он, Он любит. Но нет любви без любимого и любящего, и любящий должен быть иным, чем любимый. Кого ж может любить бесконечное Бытие так, чтобы излить в него всю свою бесконечность и им всю свою бесконечность наполнить, так, чтобы быть совершенной Любовью? — Не меня, ибо если расширюсь я до бесконечности и приму в себя мир и всю бесконечность, я не смогу воспринять Божество, как получивший

1. Бог есть Любовь, всеединое и единственное Бытие, совершенное, самодовлеющее. Если любовь Он, Он любит. Но нет любви без любимого и любящего, и любящий должен быть иным, чем любимый. Кого ж может любить бесконечное Бытие так, чтобы излить в него всю свою бесконечность и им всю свою бесконечность наполнить, так, чтобы быть совершенной Любовью? — Не меня, ибо если расширюсь я до бесконечности и приму в себя мир и всю бесконечность, я не смогу воспринять Божество, как получивший начало, как несовершенный. Если Божество любит только меня и весь мир, все творенье свое, Его любовь неполна, несовершенна, и оно само уже не есть Божество. Если Бог — Любовь, бесконечное любит Он и любим бесконечным, всего себя изливая в него, и всего его в себя принимая. Но нет и не может быть двух бесконечностей равно совершенных, т. е. двух Богов: не знает границ бесконечное и нигде не находит предела. — Если Бог — Любовь, любит Он от себя отличного Бога, но этот Бог, от Него отличный, и есть Он сам. Едино Божество, едино и единственно; и двойственно Оно, как Любовь, двуедино. Действительно и полно единство Его, но действительно и полно и Его двуединство. Так в любви к любимой моей един я с нею и все же отличен.

Живя Любовью, ею обладая, ее раскрывая в земной нашей любви, у самой Любви учимся мы тому, что такое она, какова ее природа. Мир — Богоявление, теофания [74]; теофания и каждый из нас, а истинный я, двуединый — явление Бога-Любви. И в опыте нашей любви мы знаем только два вида ее: любовь между единосущными — такова любовь наша друг к другу — и любовь между иносущными, какова любовь наша к Богу и Божия к нам. Иной любви мы не знаем, и только в этих пределах мы можем постигнуть и Бога-Любовь. Ты скажешь: «Божья Любовь нам совсем недоступна. Не нам о ней говорить!» — Но зачем же, скажи мне, люблю я эту Любовь и, значит, как-то ее познаю? Зачем она влечет меня, низошла ко мне и в меня в любви к любимой моей?

Двуединство я с любимой моей. Но мы с нею единая сущность, и единство наше — единство двух личностей. Сущность моя и любимой моей тожественна с сущностью всех земнородных, всего Божьего мира. Есть лишь одна тварная сущность, реальная и определенная не в отдельности своей (такой отдельности нет), а в иерархическом целом ее индивидуализаций, все больших, все более конкретных вплоть до меня и любимой моей. Эта сущность — мировая душа,[75] в плотском же своем бытии — Адам Кадмон, весь мир в себе содержащий. Но мир он содержит в себе как многоединство всех своих индивидуализаций, как реальное и конкретное единство, превышающее пространство и время. Весь он во всех

мужа и жену, воссоединяемая ныне во времени, в неустанном круговороте самоизлиянья и самособиранья, смерти и жизни. Реальна личность каждого из нас, хотя и не так ограниченно и отъединенно, как предстоит она во времени. Реальна и наша двуединая личность: она — целый человек, весь мир содержащий в себе иначе, чем прочие люди, хотя и единый в Адаме Кадмоне со всеми.

Таков один вид Любви, любовь единосущных; другой — любовь моя к Богу и Бога ко мне. Здесь единосущия нет; Бог и я иносущны, если только можно именем сущности Бога назвать. Божья сущность — все, моя же — ничто. И потому, если всецело един я с Богом, непостижно могу всего я Бога приять, любить и постичь, но не в противопоставленности моей Ему, а так, как сам Он себя приемлет, любит и постигает. Не на двуединстве сущностей покоится любовь моя к Богу, а на двуединстве Всего и ничто. Все, что приемлю я — ничто, но в приятии нечто — все «мое», мои мысли и чувства, желанья мои и сама моя личность — все только Бог, участняемый тварной ограниченностью моей. Все во мне Божье, но все и мое, дарованное мне и приятое мною. Так едины мы с Богом и различны; так между нами возможна любовь.

Наша любовь, любимая любовь единосущных, указует нам путь к постижению Бога-Любви, Любви совершенной в себе. Тот, кто не нашел избранницы своей, кто любви не познал, не познает и Бога. Тот, кто отверг горделиво земную любовь, не проникнет и в тайную жизнь Божества. Для него Божество остается только единым. Он себя в Божестве не находит, окутанный вечным сияющим мраком. Только сама Любовь, триединая в двуединстве, в силах раскрыть триединство свое. А она раскрывает его лишь тому, кто ее и в ней любимую любит. В нем отражается она, как Любовь единой сущности триипостасного Бога.

2. Бог — одна и единая сущность. Но реально различны единосущные Бог-Любящий и Бог-Любимый. И Любящий и Любимый — центры или опоры бытия Любви в Боге или Бога-Любви, ипостаси его или, по подобию нам, Божьи личности, лица. Однако различие между Божьими лицами не может быть таким же, как различие между любящими друг друга людьми. — Каждая из ипостасей — совершенная индивидуальность, полнота самообнаружения Божьего; и в то же время обе ипостаси вполне единое, единое по сущности, двуединое в ипостасности своей. Сверхвременно Отец целиком отдает себя Сыну и целиком приемлет отдающегося ему Сына. Каждый из них — всецелый и единый ипостасный Бог, и каждый полно и совершенно выражает себя как отличную от другой ипостась. Сверхсущность Божества, еще не-Любовь, высказывает себя как единую

в совершенном двуединстве двух совершенных ипостасей. Она проявляет себя этим не только как сущность, как не-Любовь, но и как Ипостась и Любовь истинно двуединую. В порождении или проявлении ипостасного или сверхличного своего бытия становится сверхсущность Божья Отцом, как Богом становящимся ипостасным и как Богом рождающим Любимого, Сына: становится и Сыном она, Богом рождаемым от отца и ему единосущным.

Рождение Сына в становлении сверхсущности Божьей Отцом — необходимое условие Любви, как и внутреннее разделение нераздельной. Но это еще не Любовь, ибо Любовь не только разъединяет и умирает в разъединенном, а и соединяет, связует разъединенное во многоединство, жизнь созидая. И созидаемое Любовью единство, как многоединство, не может быть «первым» или сущностным единством Божества: сущность Божья исконно и неизменно едина (не многоедина), и связуются не сущности, а ипостаси. В сущности своей для нас, иносущных, а вернее не-сущных, не-сущих, Бог не есть Любовь и непостижен. Бог может стать Любовью и знаемым только на основе разделения своего. Но ни само разъединение, ни Отец, ни Сын не есть еще Божья Любовь. Любовь разъединяясь соединяется, Отец же и Сын любят друг друга, нуждаясь в вечной разъединенности и в вечном единстве. Такова же Любовь их как и наша любовь. Как и мы, они любят Любовью, не данною еще целостно в рождении Сына Отцом; и Любовь, единая с ними, должна быть и отличной от них. Предполагая разъединение, соединение является «после» него. Любовь разъединившись воссоединяется, совершая великий свой круг, хотя она, как полнота многоединства, «первее» и «раньше» и разъединения и воссоединенья. Так и в самой разлуке нашей предвечной, любимая, в разлучении нашем слабо мерцает божественный свет отражаемой нами Любви. Любовь Божья едина с Отцом и Сыном, единосущна им: не может же она впасть в Бога извне — вне Бога нет ничего. Но она отлична от Сына и Отца, и отличность ее может в Боге быть только ипостасной или личной. Потому Любовь — третья ипостась, восстанавливающая Божье единство, как многоединство, как триединство жизни ипостасной. Она соединяет, связует Отца и Сына и себя самое.

Берегись ошибиться: многозначно имя Любви! — Божество как Сверхсущность Единая — не-Любовь, Любовь превышая. Триединство Его ипостасное — полнота и совершенство Любви, сам Бог-Любовь. Оно сверхвременно разъединяется на Отца, Сына и Духа Святого и сверхвременно соединяется вновь, всегда разъединенное и всегда единое, сразу — единое, разъединенное, триединое. Из Него, из Любви Совершенной, исходят и разъединенье и соединенье. Оно именуемо было Отцом на первом вселенском соборе, когда отцы говорили о Сыне единосущном, как о рожденном «из сущности

Отца» (ek tes ousias);[76] и оно мыслится нами, когда мы молим Отца как единого Бога. В этом смысле «Отец» — Божество, становящееся бытием триипостасным, Любовью, и ставшее им. Но в другом значении мы об «Отце» говорим как об одной из ипостасей. Ипостась Отца уже не полнота Любви, а Любовь как разъединяющая, определяющая сила. Он рождает Сына и Духа изводит; Он — Любящий и ответно-Любимый. Равным образом не полнота Любви и Сын, как Любимый и ответно-Любящий, противопоставленный, подобно ипостасному Отцу, и Отцу и Духу. Наконец, и Дух Святой не являет в себе полноты Любви. Дух — Любовь — сила воссоединяющая, восстанавливающая разъединенное: Он — Любовь-Жизнь, которая противостоит Любви-Смерти. Он — Дух по преимуществу, ибо духовность и есть отсутствие пространственно-временной и вещной внеположности. Поэтому Он не «рождается», но «просиявает» и сияет, «исходит». Однако исходит Он от Отца «чрез Сына» (dia tou hyiu, per Filium), ибо Отец не мыслим и не существует без Сына, и наименовав ипостась разъединяющую, т. е. Отца, мы тем самым именуем уже разъединенное, т. е. Отца и Сына, и само воссоединение может быть только чрез разъединение.

Говорят: Дух святой или Любовь (в смысле Любви единящей) исходит из «того, в чем Отец и Сын едино», разумея под этим Божью Сверхсущность. Но тогда уже лучше сказать и вернее: «из того, в чем Отец, Сын и Дух», ибо Сверхсущность явлена не в двух, а в трех ипостасях и забывать о третьей значит ее умалять. Однако этим скажем мы мало. Ведь не Сверхсущность в себе и сама по себе источник Любви единящей, а Сверхсущность, становящаяся бытием триипостасным или сверхличным, т. е. Отец, как начало триипостасного бытия. И говорить, что Дух «исходит от Отца и Сына» (Patre Filioque procedit),[77] значит или не говорить нового, поскольку под Отцом разумеется не только ипостась, а и ипостазирующаяся Сущность (но тогда почему не упомянут и Сам Дух, как свой источник? почему и Сын рождается только от «Отца», не от «Отца и Духа»?), или произносить хулу на Духа Святого и Сына. Действительно, в чем, кроме сущности, един Отец и Сын? — Только в том, что оба они — ипостаси и оба — одно в триипостасном единстве. Но в этом они не отличны от Духа Святого, ипостаси с ними единой. Значит, надо мыслить какое-то еще особое единство Отца и Сына, не сущностное, — Сущность Божья одна и едина, и в ней различий нет, — а особое единство ипостасного бытия, которого у Духа с ними нет. К тому же сущностное единство исключается и тем, что упомянут Сын, а Сын — имя только ипостаси. Если так, то ипостась Духа беднее и меньше, чем две других, обладающих еще чем-то общим, не возместимым в особом, единичном отношении

Духа к Отцу и к Сыну, ибо такого отношения у исходящего от обоих не может и быть.

Так попытка уравнять ипостаси в силе и славе кончается умалением ипостасности Духа Святого. Дух в этом случае уже низшая, меньшая ипостась. Если же меньше его ипостасность, не совершенно и дело его. Тогда и обожение наше, обещанное Христом, не может быть полным; тогда не будем мы братьями Иисуса и «сынами Божьими», по благодати уравненными с Ним, а останемся подзаконными рабами. И не свободным сыновним трудом мы тогда достигаем единства с Богом, познания Бога и жизни любовной в Нем, но нужен нам внешний закон, как иудеям: точное правило веры, руководство господ, ошибаться уже неспособных. Если Дух Святой ниже и меньше, творческое и искупительное дело Христа не доводит человечества до Богобытия и человечество остается в ограниченности своей вне Бога. Будучи же вне Бога, оно вынуждено жить своим, человеческим, тварным. И вот оно верит в свой малый разум, установляя непререкаемые догмы, горделиво убежденное в своей безошибочности; тщится понять Божество по-своему, выразить в своих понятиях и словах, наивно прельщаясь мишурой своей логики. Тело Христово — Церковь строит оно по своему образцу; как государство земное, и ставит этой церкви — цели и задачи земные. Таинственное всеединство становится видимым для него, «как государство Венецианское», и во главе его — человек. Умалением духа умален и Сын Божий, невольно воспринимаемый только как человек. Отрицание Духа делается отрицанием и Христа; человеческое противопоставляется Божескому, и место Христова смирения занимается гордынею твари. Тварный дух воздвигает престол свой и мнит подобным Всевышему стать.

3. Земная Любовь, вершина которой в любви к любимой, приводит к порогу Божественной тайны, к триипостасному единству Божества. Возвышаясь до непостижимой Сверхсущности, видим мы ее как не-Любовь, как единство, в коем нет различенности его полноты, как единство превыше ума, бытия и блага. Постигая его непостижимо, касаясь не касаемо, мы постигаем свою собственную небытность, возвращаемся к тому ничто, из которого низвела нас Любовь. Но единосущное Божество, не изменяясь, ничего не утрачивая и ничего не приобретая, раскрывается вечно как Любовь в своем бытии триипостасном. Становясь ипостасью Отца, Оно рождает ипостась Сына и в нем постигает и объемлет Себя. Но разъединяясь, Оно восстановляет единство свое Собой, как особою Силой, — третьей своей ипостасью, Духом Святым. В Сыне Отец, как начало его, и Сын в Отце, как сопричина отцовства; Дух в Отце

и Сыне, как то, что связует их друг с другом и с ним сливает. Отец в Духе, как отделение или изведение Духа; и Сын в Духе, как отъединенность, чрез которую и в которой осуществляется воссоединение. Дух в Отце, как связь разъединения с единением, в Сыне, — как единящее начало разъединяющего. И если нет Духа, как особого момента Божьего бытия, нет в бытии этом ни единства — свойства разъединенные не могут сами его создать — ни разъединенности, ибо разъединенность предполагает единство.

Дух — Любовь в Отце, но в нем — как Отец; в Сыне — как Сын. В Духе Отец и Сын — как Дух. Иное отношение немыслимо в совершенных и абсолютно-простых ⟨природах [78]⟩. И если бы в Духе был какой-то иной род бытия, Он не мог бы всецело находиться в Отце и Сыне; и если бы не было в нем всего, что есть в Отце и Сыне, Он бы их не вмещал в себе. Дух Святой — такая же ипостась, как две других. И не ошибается любовь моя к любимой не только в том, что единая с нами Любовь отлична от нас, но и в том, что Она — начало личности нашей. Даже когда не думаем мы о Боге-Любви, а любим Истину или Красу, тожества их с Богом не зная, чувствуем мы, что нам мало жизни вдвоем: нам нужно с иным, с третьим, сорадующимся нам, разделить наш восторг. И разве тот, кто любит, не хочет говорить о любимой другу своему, рассказать ему о красе ее, от него услышать любимое имя ее? Но он прав и тогда, когда вместе с любимой бежит он от взоров людских и скрывает свою любовь, ибо истинный третий и есть сама Любовь, всех содержащая в себе.

Любовь познает: она — само познанье как единенье того, кто познает, с тем, кто им познаваем. И начало познанья, как начало самой Любви, в разъединеньи, в «Отце Истины». Сама же живая Истина, как познаваемое и познающее ответно, то, что рождаемо Отцом — Сын, Предвечная Мудрость, Логос и Ум. В Логосе Истина, единая разъединенность Всеединства, Отец как разъединенье, Дух как единенье.

4. Не могу познать себя я всецело и постичь как единство или личность, не собрав себя самого; а собрать себя я могу только, если не безграничен я и если за гранями моими что-то мне противостоит. Самостяжение, самосознание созидает личность, в самобытии своем необходимо ограниченную. Но в любви моей познаю я, что моя личность лишь часть высшей личности, другая половина которой в любимой моей. В любви превозмогаю я грани моей личности, в то же время впервые их ясно очерчивая, и сознаю себя личностью двуединой. Двуединая личность моя становится в том, что, сознавая себя определенным, ограниченным единством, я

вбираю в себя столь же определенное или ограниченное единство любимой и всецело себя изливаю в него. Так утверждается личность моя и ее, так утверждается и наша двуединая личность. Но двуединою личностью себя сознаю только в ограничении моего двуединства тем, что противопоставляю его Любви, ее вбирая в меня двуединого и ей себя отдавая. Отдаваясь же ей, уношуся я в безграничность, расширяюсь и утрачиваю себя, если нет пределов Любви.

Бог становится Богом личным, лучше сказать — сверхличным в троичном самостяжении своем. Он всецело разъединяется на три взаимно ограничивающих друг друга ипостаси, в них исчерпывая до конца свою бесконечность. И Он завершается, как бытие сверхличное и как «сверх»-бесконечное, в полном единстве своих ипостасей. Каждая из ипостасей есть как бы личность, ограничиваемая двумя другими и тем являющая триединство Любви. Но каждая вместе с тем устраняет грани свои, изливаясь в других и их приемля в себя. Поэтому каждая и ограниченна и безгранична или, вернее — на пороге безграничности, ибо безграничность уже не ипостась, а триипостасное единство.

Так, погружаясь своим двуединством в Любовь, в ипостасной Любви или в Духе Святом я достигну порога безграничности и увижу себя «в Пресвятой Троице посредине ее».[79] И тогда откроется мне сама Божья Любовь в нераздельной неслиянности ипостасей, Любовь Бесконечная, Триипостасная во мраке единства.

5. Всесовершенная Любовь, несовершенно именуемая Любовью, — всецелое самоизлияние в любимого и всецелое приятие его. Не наслаждение Она, ибо наслаждение только приемлет и обладает, и не страдание, ибо страдание только отдает себя и обладаемо; не жизнь — жизнь лишь самоограничение в самосоздании, и не смерть — смерть лишь самообезграничивание в распадении; не любовь, ибо любовь только утверждает другого, не ненависть — ненависть только его отрицает. Но Любовь выше наслаждения и страдания, жизни и смерти, любви и ненависти. Она — многоединство их, ничего в них не умаляющее; Она — их усовершение.

Благословенна Ты, Любовь всепрощенья и страдания, Любовь в слезах любви источаемая, скорбная сладость униженных, от всего, от себя отказавшихся. Благословенна Ты, Любовь-Утешительница, Смерть тихая и благостная, святая молитва вечерняя, косые лучи солнца закатного! Благословенна ты, Любовь, огонь поядающий, громокипящее пламя и вихрь разрушенья, Смерть неотвратная, муки стенания! Благословенна, гнев Божий, ярость неутолимая, ненасытность дикая, ненависть безмерная! Ты, в слезах веселая,

смехом в стонах радостна, Сила Беспощадная, лик Отца пылающий!.. Благословенна Ты, Всеединая Любовь!

Божественная Любовь, в которой свобода ее есть сама необходимость ее природы, довлеет себе: в Божьем триединстве совершенна она и полна. Ничего нет вне ее, и ни в чем она не нуждается. Никаким созерцанием не узреть в ней необходимости излиться вовне, сотворить и любить нас и все сотворенное ею... но мы существуем и чувствуем себя творением ее; мы видим, как во всем мире проявляет себя, как весь мир творит и содержит Божья Любовь. И новое узреваем мы в Боге. — Самодовлеющая Любовь не самодовлеет; бесконечная в себе не бесконечна; всецело Божественная не всецело Божественна; сокровенная раскрывается, непостижная постижима! Непостижимо Всеединое, в котором нет Любви, нет расчлененности, нет и меня, — непроницаемый мрак, бездонная бездна. Но вот воссиял свет во мраке над бездною: — Божество раскрывает в Себе триипостасное единство Любви. И вместе с прехождением Божества из мрака в свет, в свет приходим и мы: в рождении Сына рождается и наше познание, в сиянии Духа сияет и наша любовь.

Сознавая себя творением Божьим, Бога приемлющим ничто, мы познаем Бога как Любовь, свободно и самоприродно изливающую себя вовне, хотя вне лишь ничто, познаем Его как Благо и Благость Бесконечную. Нет в Боге необходимости быть благим. Он совершенен в Себе самом. Но мы узреваем себя как создание Его благости, и уже знаем, что Он — Всеблагой, и постигаем уже, что Его абсолютность выше противопоставления абсолютного относительному, Его Божественность превышает различие Божества и Творенья. Бог — Бесконечная Благость. Но Благость бесконечна только в том случае, если всю себя всецело изольет во вне, если в ином вся отобразится и будет. Она бесконечна, если нет ничего, чего бы Она не могла даровать, т. е. если иное, в которое Она изливается, является наибеднейшим, полною скудностью, абсолютным ничто. Если Бог всеблаг, Он творит нечто из ничто и делает нечто Собою самим. Являя Себя вовне, т. е. в ничто, Он тем самым делает это ничто непостижимым нечто, которое само по себе не существует, но свободно делается Им, Его приемля.

Тварь должна воспринимать Бога с в о б о д н о, ибо в этом смысл ее создания с в о б о д н о ю Всеблагостью. Если тварь не свободна, вся Благость в нее излиться не может. Однако тварь получает начало от Бога, а потому не бесконечна и, по-видимому, не может воспринять в себя всю Благость Бесконечную. — Всемогущая Благость, которая не может остаться неосуществленною, сопровождает творение вторым своим делом: полным обожением твари чрез излияние в нее и ее расширение. Этим превозмогается начальность

твари, т. е. тварь становится всецело бесконечной, а, так как начальность то же самое, что изменчивость, то и неизменной. Так тварь делается безначальной, оставаясь и начальной, получившей начало; всеединством — не переставая быть ничто; Богом — не переставая быть тварью. Но потому и Бог должен стать и начальным, и своим собственным творением.

Всеблагая Любовь неизменна; в ней все совершается — будет свершаться — и все свершено. Она — сверхвременна, выше всевременности. В ней осуществлена ее цель, ибо иначе она не была бы совершенной. Не было в Боге ни одного мгновенья, когда бы мир не был Им создан, искуплен Им и обожен. Не совечен мир Богу, как получивший начало и начальность свою сделавший временностью; и не исчезла начальность мира от того, что обезначалена Богом. Начальность выражается в самой природе творенья; она и есть сама тварность и вместе — изменчивость. Тварь могла и может осуществить в себе цель Всебла́гости, т. е. приять в себя Бога всего и стать Богом, только путем перехода от небытия к бытию совершенному, т. е. путем изменения. И это изменение, тварное соответствие неизменному творчеству Благости, имеет значение только для твари. Для Всеблагости изменения твари нет, и Всеблагость содержит его в себе лишь делая его неизменностью. Как свободная, тварь могла едино-мгновенным усилием приять Божество; но могла и ослабить свое напряжение: в длительности выполнить выполненное Богом и выполнимое для нее самой единомгновенно. Тварь могла всевременность временною всевременностью сделать. Но для всеединой сверхвременной Благости временности быть не может: временность объемлется вечностью, внутри ее, а внутри не как нечто самобытное, словно распирающее вечность.

Тварь могла единомгновенным усилием воспринять все Божество; но удержаться в этом восприятии по собственной природе и силе, т. е. как изменчивая, как тварь, она не могла. Тогда бы она стала неизменной, т. е. преодолела свою собственную природу; а такое преодоление могло быть свершено только силою Неизменного. Но тварь создана свободной, а потому необходимым условием преодоления ее тварности, силою Божьей в Боге исконно свершенного, было свободное, полное приятие тварью всего Божества. Совершенно же приять Бога, т. е. истинно жить, значит совершенно отдать себя Богу, т. е. от себя отказаться и умереть. И до той поры, пока Человек, как всеединство творенья, не достиг собственным своим свободным усилием совершенства Любви, утверждение его в неизменности было бы для Благости нарушением ее цели.

Всеединый Человек,[80] несомненно, приял Бога: иначе бы он не существовал. Но он не приял Бога целиком. — Он приял Его, сделал собою и себя утвердил только как жизнь; отдать же себя Богу,

умереть в Нем для истинной жизни и полной не захотел. Поэтому жизнь Человека — ограниченная жизнь, не единая со смертью, а противостоящая ей, страшной для человека как гибель его самоутвержденной личности или не полной. Поэтому познание Человека — разъединенное или разумное, основанное не на единстве, а на противоречии, подобно змию — разлагающее и питающееся мертвым, прахом земли. И разумное познание становится «познанием добра и зла», относимых Человеком к себе самому: добро — его жизнь и самоутвержденье, зло — его смерть и отказ от себя. Так возникает иллюзия смертности — наивная надежда не умереть, когда сама ограниченность жизни есть уже смерть. В нравственной жизни все это — односторонность и ограниченность гордыни, отъединенной от смирения; в жизни вообще — разъединение духа и тела внеположностью времени и пространства, распад единой личности на мужа и жену. Во всеедином духе, закосневшем в гордыне или самоутвержденности своей, источник того, что религиозный миф называет «падением» Адама. Не «падение» это — но недостаточность любви, недостаточность усилия в приятии Блага, кажущаяся падением по сравнению с должным или идеальным состоянием.

6. Вместо полноты богобытия Человек во времени достиг лишь богобытия неполного. И та плоть, которую, по преданию, облекал он при разделении на мужа и жену, те «кожаные ризы», которые дал ему Бог, не нечто грехом созданное. Плоть не огрубела, но — только не достигла совершенства и полноты просветленья. Утвержденный в гордыне своей, Человек вопреки упорству ее осуществляет закон смирения: ограниченную жизнь сменяет он ограниченной смертью, достигает единства их не единомгновенно, как мог бы, а в медлительном течении времени, внеположно в пространстве. В этом эмпиричность его бытия, для-него-явление изменчивости его или тварности. В Божьей же Благости все время его и все пространство даны во всеединстве, являя сразу и природную его изменчивость и сверхприродную неизменность.

То, что едино в Божестве и Богобытии, разъединено в твари, внеположно-изменчивой и неизменной, тварной и божественной. По недостаточности свободного усилия своего Человек (в себе самом, не в Боге) приемлет Любовь участненно и разъединенно. Этим он созидает для себя (только для себя — не для Бога) особый мир или особую реальность мира, точнее — недостаточность реальности мира, как субъективную реальность, разъединенность, как неполноту единства. Возникают в нем пространство и время, жизнь и смерть, наслаждение и страданье. И распавшись на мужа и жену, распадаясь и множась в бесчисленности рождений, возвращаемой в единство

твари, т. е. тварь становится всецело бесконечной, а, так как начальность то же самое, что изменчивость, то и неизменной. Так тварь делается безначальной, оставаясь и начальной, получившей начало; всеединством — не переставая быть ничто; Богом — не переставая быть тварью. Но потому и Бог должен стать и начальным, и своим собственным творением.

Всеблагая Любовь неизменна; в ней все совершается — будет свершаться — и все свершено. Она — сверхвременна, выше всевременности. В ней осуществлена ее цель, ибо иначе она не была бы совершенной. Не было в Боге ни одного мгновенья, когда бы мир не был Им создан, искуплен Им и обожен. Не совечен мир Богу, как получивший начало и начальность свою сделавший временностью; и не исчезла начальность мира от того, что обезначалена Богом. Начальность выражается в самой природе творенья; она и есть сама тварность и вместе — изменчивость. Тварь могла и может осуществить в себе цель Всебла́гости, т. е. приять в себя Бога всего и стать Богом, только путем перехода от небытия к бытию совершенному, т. е. путем изменения. И это изменение, тварное соответствие неизменному творчеству Благости, имеет значение только для твари. Для Всеблагости изменения твари нет, и Всеблагость содержит его в себе лишь делая его неизменностью. Как свободная, тварь могла едино-мгновенным усилием приять Божество; но могла и ослабить свое напряжение: в длительности выполнить выполненное Богом и выполнимое для нее самой единомгновенно. Тварь могла всевременность временною всевременностью сделать. Но для всеединой сверхвременной Благости временности быть не может: временность объемлется вечностью, внутри ее, а внутри не как нечто самобытное, словно распирающее вечность.

Тварь могла единомгновенным усилием воспринять все Божество; но удержаться в этом восприятии по собственной природе и силе, т. е. как изменчивая, как тварь, она не могла. Тогда бы она стала неизменной, т. е. преодолела свою собственную природу; а такое преодоление могло быть свершено только силою Неизменного. Но тварь создана свободной, а потому необходимым условием преодоления ее тварности, силою Божьей в Боге исконно свершенного, было свободное, полное приятие тварью всего Божества. Совершенно же приять Бога, т. е. истинно жить, значит совершенно отдать себя Богу, т. е. от себя отказаться и умереть. И до той поры, пока Человек, как всеединство творенья, не достиг собственным своим свободным усилием совершенства Любви, утверждение его в неизменности было бы для Благости нарушением ее цели.

Всеединый Человек,[80] несомненно, приял Бога: иначе бы он не существовал. Но он не приял Бога целиком. — Он приял Его, сделал собою и себя утвердил только как жизнь; отдать же себя Богу,

умереть в Нем для истинной жизни и полной не захотел. Поэтому жизнь Человека — ограниченная жизнь, не единая со смертью, а противостоящая ей, страшной для человека как гибель его самоутвержденной личности или не полной. Поэтому познание Человека — разъединенное или разумное, основанное не на единстве, а на противоречии, подобно змию — разлагающее и питающееся мертвым, прахом земли. И разумное познание становится «познанием добра и зла», относимых Человеком к себе самому: добро — *его* жизнь и самоутвержденье, зло — *его* смерть и отказ от себя. Так возникает иллюзия смертности — наивная надежда не умереть, когда сама ограниченность жизни есть уже смерть. В нравственной жизни все это — односторонность и ограниченность гордыни, отъединенной от смирения; в жизни вообще — разъединение духа и тела внеположностью времени и пространства, распад единой личности на мужа и жену. Во всеедином духе, закосневшем в гордыне или самоутвержденности своей, источник того, что религиозный миф называет «падением» Адама. Не «падение» это — но недостаточность любви, недостаточность усилия в приятии Блага, кажущаяся падением по сравнению с должным или идеальным состоянием.

6. Вместо полноты богобытия Человек во времени достиг лишь богобытия неполного. И та плоть, которую, по преданию, облекал он при разделении на мужа и жену, те «кожаные ризы», которые дал ему Бог, не нечто грехом созданное. Плоть не огрубела, но — только не достигла совершенства и полноты просветленья. Утвержденный в гордыне своей, Человек вопреки упорству ее осуществляет закон смирения: ограниченную жизнь сменяет он ограниченной смертью, достигает единства их не единомгновенно, как мог бы, а в медлительном течении времени, внеположно в пространстве. В этом эмпиричность его бытия, для-него-явление изменчивости его или тварности. В Божьей же Благости все время его и все пространство даны во всеединстве, являя сразу и природную его изменчивость и сверхприродную неизменность.

То, что едино в Божестве и Богобытии, разъединено в твари, внеположно-изменчивой и неизменной, тварной и божественной. По недостаточности свободного усилия своего Человек (в себе самом, не в Боге) приемлет Любовь участненно и разъединенно. Этим он созидает для себя (только для себя — не для Бога) особый мир или особую реальность мира, точнее — недостаточность реальности мира, как субъективную реальность, разъединенность, как неполноту единства. Возникают в нем пространство и время, жизнь и смерть, наслаждение и страданье. И распавшись на мужа и жену, распадаясь и множась в бесчисленности рождений, возвращаемой в единство

бесчисленностью смертей, бессилен он или — мы в нем бессильны целостно вознестись в Богобытие, в котором уже пребываем по неизменности нашей.

В истинности своей причастные Богу, совершенное подобие и образ Его, знаем мы цель Божьей Благости и нашу цель как идеальное наше состояние, изменчивые, сознаем свою неизменность. И в эмпирической, «субъективной» недостаточности нашей познаем свою леность как вину разъединенности этой недостаточности: страданье и смерть — как справедливую кару. Ничто, абсолютно ничто, недостаточность стала для нас реальною силой. Но возмещается недостаточность усилия недостаточностью единства, вина — карою. В единстве их полно завершаемое для нас во времени и пространстве причастие Божеству. Но даже для нас все сопряженнее чем думаем мы. — Я ощущаю мое страданье и тление, мою смерть не только как справедливую кару за мою вину, а и как нечто не от меня одного зависимое. Иногда негодую я на непонятную мне жестокость, иногда, подобно Моисею усматривая во всеедином Человеке праотца, виню моих отцов. Знаю, что несу кару за чужие грехи, за грехи всех. И в свете Любви чувствую свою вину перед всеми, муками искупающими ее, как невинные дети страданьем искупают распутную жизнь отцов. И понятны слова умирающего брата старца Зосимы... Виновен я перед всеми: во всех грешу я.[81] Из-за меня стенает и мучится, тлению трудится несмысленная тварь.[82] Откуда же чувства эти, если я не Адам Кадмон?

«За что, скажи, я страдаю в любви нашей, не по моей, а по твоей вине? Почему мне приносишь ты сердце, опаленное страстью к другим и других? Искала и звала я тебя — ты не слышал, не слышал меня. Томилась, любовь мою убивала, ты же искал меня не во мне. И вот теперь вместе с тобою входит и мука твоя, горький плод желаний безумных и холодных измен? Где же в тебе мой избранник, непорочный и светлый? — В муках и горе его ты находишь, возмещая страданьем измены свои. Но почему же должна с тобою страдать и я? Почему во мне, тебе верной всегда, ты не весь?

— Ты же знаешь, что все мое было и будет твоим. В нашей любви ты найдешь всего меня. И для тебя еще лучше будет, еще светлее непорочность лет моих юных оттого, что не тебе, а другим безрассудно я отдал ее. Подумай, хочешь ли ты сейчас не меня, а того, который когда-то был и тебе изменял? Мог ли бы он так тебя понимать и любить? В одиноких исканиях жизни твоей пришла ты к тому, что нужен сейчас тебе я таким, каков я теперь. Не жалей же о прошлом — таким, каков был я, тебе так я не нужен; и если бы ранее встретились мы, не раскрылась бы наша любовь. Ведь всегда в тебе самой ты жила такою, как ныне; ведь в тебе и теперь возможности скрыты ошибок моих... И зачем ты считаешь

страданья? — Все они возмещаются каждое радостью своей... Не один я избрал этот путь нашей любви. — Мы вместе с тобою избрали его. И если я виноват в изменах моих, виновата в них и ты. Всегда мы с тобою были одним, незримыми узами связанные; все вместе решали, вместе ошибались, страдали и радовались. И только вместе, как одна двуединая личность, сможем и дальше идти по дороге нашей любви...

Вина моя — вина всех; вина всех — моя вина. Все во всем. Во мне грешит и страдает, грех искупая, всеединый Адам; во мне виновен весь мир. И не в силах один я в оторванности моей, мнимой, хотя для меня и реальной, преодолеть вину-кару, победить тление и достичь жизни чрез смерть. Ибо нет «моей» вины и «моей» кары — есть лишь вселенская кара-вина. Она и вне меня, в других, и во мне. И мое преображение должно быть преображением всего человечества, а в нем — всего мира.

Полнота причастия к Благу — в причастии к нему всего тварного всеединства в Адаме Кадмоне: и переход в Богобытие возможен лишь как всеединое дело Адама. Оно же вместе с тем и нисхождение в Адама, а чрез него и во всякое творенье, самой Благости, Бесконечной Любви. Это завершение Божьего творческого дела, Боговочеловечение, как полнота обожения. В Боге оно не зависит от твари, от того, как приемлет Бога человек: единомгновенно или временно. Нам, живущим в созданном нами же времени, предстает оно временно отделенным от творенья и еще не завершенным, несмотря на завершенье его во Христе Иисусе. Длительность и разъединенность мы сами для себя создали, соткали многоцветное покрывало Майи,[83] себя им одев, не Бога. Для Бога нет нашей иллюзии — нашего времени и пространства, нашей жизни и смерти, наших наслаждений и мук.

7. Неужели же мир только сон, то радостный — то тяжелый? Неужели нет нашей жизни, нет знанья и лживы бесплодные наши поиски Бога и правды? Неужели и ты, моя избранница, только светлая греза моя? Неужели бессмысленна земная любовь?

Свершилось бы Боговочеловечение даже, если бы Человек и не «пал», если бы не было эмпирии нашей. Но Бог не только вочеловечился — Он воплотился, т. е. принял в Себя нашу грубую плоть, нашу жизнь земную. Бог вочеловечился в недостаточности Человека. Он не стал сам недостаточным по бытию, косным в своей Божественной и в приятой Им человеческой воле. В Нем нет вины перед Богом и нами, перед Собою самим. Но, осуществляя свою всеединую человеческую волю, Он осуществляет ее в разъединенности времени и пространства. Этим Он подчиняется закону земного бытия, приемля

зрак рабий,[84] разъятость жизни и смерти: родится, страдает и умирает. Не принимая вины, принимает Он кару в свое Богобытие. Но обожая всю нашу эмпирию, Он преображает ее из иллюзии в Божественную действительность. И если правда, что родился Христос на земле, что страдал Он и умер, реальна вся жизнь наша, истинно наше знание, полна смысла наша земная любовь. Совершенно Всеединое Божество, и ничто обогатить Его не может. Но во Христе обогащает Его наша тварность: и непостижимым образом Бесконечная Любовь, творя нас, новое творит и в Себе.

Вспоминаются мне наивные сказки о рае. Как когда-то я смеялся над ними, невольно ими умиляясь! И не верил я в нежные поцелуи ангелов, в их игры и тихие танцы... Но все это правда, чудесная правда мифа... И мне уже кажется, что и мы с тобой, любимая, будем ходить нагими стопами по пестрому лугу обители райской, попирать нежные цветки, вечно вновь оживающие. И с Богом самим буду говорить я о твоей красе, вместе с Ним смеяться над смехом твоим беззаботным. Только, пожалуй, Он смеяться не будет. Ему не идет громкий смех, и ответит Он мне ласковой, мудрой улыбкой...

Итак, каждый миг земной нашей жизни — миг Вечности Божьей, в ней единый с другими и все же отличный от них. Чрез Боговочеловечение он реален и для нас и для Бога. Поэтому реальна и вечна в себе и для Бога живых моя ограниченная, земная личность. Не в том смысле бессмертна она, что для нее есть еще какое-то иное бытие за пределами времени, в каком-то времени бесконечном. — Нет и не будет нашего временного бытия за пределами нашего времени. Полнота эмпирической жизни во времени только и существует. Но само время, а в нем и все временное и эта моя эмпирическая личность находятся в вечности. Моя ограниченная личность объемлется моею личностью высшей, в ней бессмертна и реальна, как момент ее, и реальна потому, что сама ограниченность моя во Христе стала истинным бытием. Не иная какая-то жизнь предстоит моему эмпирическому я; но вот эта самая жизнь земная, которою ныне живу я. Именно она не исчезнет и не погибнет, именно она и бессмертна.

НОЧЬ СЕДЬМАЯ

1. Как возможно мое эмпирически-ограниченное бытие в Безграничном? Ведь не могу я, как личность конечная, целиком принять: полюбить и познать Бесконечного Бога. Для того, чтобы цели достигла любовь моя к Богу, должен Богом я стать, и личность

моя должна перейти свои грани, т. е. исчезнуть, перестать быть собою. Неудержимо стремлюсь я в таинственный Мрак, растворяюсь в этой ночи, беззвездной и тихой... Но вот со мной и с тобою, любимая, светлая Спутница наша туда же стремится: Мрак приемлет Она и в Него погружается, Триединая Божья Любовь. Я стремлюся Ее воспринять, но не в силах, конечный, вместить Бесконечность; а теряя грани свои — теряю себя. Но Любовь в Себе воздвигает новые грани — Духом-Любовью становится, движется недвижно Себя утверждая и всю Себя изливая, и воздвигая пределы Себе и разрушая их снова. В этом явленьи Любви я опору ищу двуединством моим. И ее я люблю, и в нее изливаюсь. Двуединство наше конечно: расширяясь до меры Любви ипостасной, вместить оно может Ее. С Нею сливаясь, с Нею утратит оно и себя и свои грани, но снова найдет их в гранях Себя утверждающей Ипостаси. Так в любви к тебе, к любимой моей, проникаю в мое и твое двуединство, в нем приемлю Духа-Любовь и Духу-Любви отдаюсь; в Духе-Любви приемлю Отца я и Сына, им отдаваяся, с ними сливаюсь и грани теряю, в их Триединстве с Любовью — бесконечная личность; в Нем, в Триединстве в Божественный Мрак погружаюсь и снова в Нем из Него восстаю.

Все мне неясно мое двуединство, неясно — как высшая личность. — Нет еще во мне совершенства и полной силы любви к тебе, от меня отличной, со мною единой. И двуединство наше больше и шире, чем ты и чем я: в нем все люди, весь Адам, а в Адаме — весь мир, приемлемый нами. Лишь полнотою нашей любви, лишь всем ее напряженьем наше мы двуединство, наше многоединство сможем постигнуть как личность. До той же поры предстает нам наша двуединая и в двуединстве своем всеединая личность только в мгновенных прозреньях, в неясных чертах. И не можем себя двуединого мы Любви ипостасной, как личность, отдать; не можем и Ее восприять в себя, как совершенную личность. Мы созидаем свою двуединую личность; но и Любовь ипостасная в нас ее созидает. Она нас принимает в Себя, а в нас — весь мир всеединый. Всеединство же мира — только приятое полным ничто Всеединство Божье, Божественный Ум и Разум, Слово и Сын. И любя нас Любовь-Дух Сына любит, и мы любовью единые с Духом-Любовью, в Нем и чрез Него любим Слово-Христа. Так в Божестве Триедином находим мы чрез Любовь основу свою, основу личности нашей. В бездну Его погружаясь, встречаем неколебимый Предел — Крест равноконечный и на нем распростертым Творца и Спасителя мира.

Я, всеединый Человек, Адам Кадмон, созидаем из ничто в Рождаемом и Созидающем, в Сыне. Я возникаю в Его ипостаси, и в Нем же силою Духа-Любви возвращаюсь в единство Отца. В

самом Трисдинстве сверхличность моя, погружающаяся в Божественный Мрак; в Сыне — мое бытие, моя истинная личность, моя жизнь и познанье мое, в Нем — мое двуединство, и я одинокий, и ты. Чрез Сына и только чрез Сына доступен мне ветхий денми Отец; Любовь и только Любовь, Дух Утешитель, в Сыне связует меня с Отцом и с Собою.

Христос любит во мне Адама Кадмона. И Адам уже не ничто, а все — ничто, Христа в себя приявшее и Христу противостоящее. И Любовь Христа к Адаму — приятие Христом в Себя всего тварного: тварной сущности, тварной души и воли. Все Христово в Адаме и все Адамово во Христе. Христос есть Адам, и Адам — Христос. Но Христос — Второй Адам, по всечеловечеству своему сущностно единый с Первым и все же от него отличный: отдельный как личность. И связь Божьего с тварно-человеческим не вне Божества, а в самом Божестве, во второй Его ипостаси, в Слове предвечном. Логос как Божество нераздельно и неслиянно соединен со Христом-человеком, составляет с ним в ипостасности своей Божественно-тварное единство, в котором обожением преодолена начальность или ограниченность тварного, не престающего быть тварным. И не нарушена полнота единения иносущностью Бога и Человека, ибо тварная сущность сама по себе ничто и только как Богобытие существует.

Самосознание или личность Первого Адама — только неполнота Божественно-Ипостасного самосознания. И в совершенном единстве со Словом Человек как личность — сама Ипостась. Только тогда Христос единый Богочеловек. Но Христос возлюбил и любит человека, а потому должно быть у Первого Адама и его тварное самосознание, его тварная личность. Но Первый Адам любит Христа как бытие, ему противостоящее, а потому отличает себя. Адам Кадмон — всеединый человек, муж и жена, андрогин. Однако, как любимый Христом, как творимый и образуемый Им, он уже не Адам, не муж, а жена, праматерь Ева, в своей спасенности — Непорочная Дева и Церковь, Невеста Христова. Благостью Божьей, Любовью Логос Себя целиком в ничто изливает — творит Себя в Адаме Кадмоне, создает Адама. Адам Кадмон всеедин, и муж и жена. Как любимый Логосом, как творимый и образуемый, он — жена и невеста; как слитый в единство с Логосом, он — Адам Небесный, Второй, Богочеловек.

Многоедин Адам Кадмон. В каждом я он весь; и во мне, как в Адаме, все я другие, только по-моему; и я, как Адам, во всех. Ни одна личность не гибнет во Всеедином Человеке: она целиком сохраняется в нем и живет. Но в нем, оставаясь собою, едина она со всеми; в них так же, как все они в ней. Если же таков Человек Всеединый, таков же и возлюбивший его Богочеловек. Ипостась

Сына — единство по отношению к ипостасям Отца и Сына, — многоединство в себе самой. Потому и реально многоединство Адама, потому и реальна и бессмертна каждая личность.

2. Двуединая личность я, когда, опознав в увлекающем меня чувстве чувство любимой моей, я отдаюсь ему, с ним сливаюсь, им становлюсь и теряю себя. Так иногда несет тебя на море ветер, и вдруг ощутишь ты себя этим ветром, собой наполняя парус лодки твоей, вздымая высокие волны, врываясь в расщелины скал... Так в полуденный час, когда все замолчит и живет напряженьем недвижным в лучах палящего солнца, слышу я прозябание трав, чувствую, как подъемлется сок в стволах и сучьях деревьев, как все чего-то ждет и что-то приемлет... и вдруг теряю себя и живу всеединою жизнью...

Я теряю себя погружаяся во всеединство. И боюся утратить я в нем того, кого так люблю, что-то мне дорогое безмерно. И люблю я Любовь в одиночестве также моем. Неужели же и Она меня в одиночестве личности моей тоже не любит? неужели в глазах моих не смотрит в очи любимой моей? Хочу я быть безмерно богаче и шире, чем ныне; но не хочу отказаться и от самососредоточенности моей, от моего ограниченного я. И не о себе думаю я — о любимой. Должен я быть чем-то собранным в себе и отдельным, чтобы себя ей отдать; должен быть таким, каков ныне в эмпирии этой: таким она любит меня.

Христос не только Всеединый Человек, Второй Адам. Он — Иисус из Назарета; человек рожденный и умерший, брат нам, один из нас. Он не только вочеловечился — Он еще воплотился: принял в Себя ограниченность нашей временно-пространственной плоти. Он не только восприял в Себя всех нас и каждого из нас, но и индивидуальную человеческую душу и волю, став одним из нас, сыном Марии.

Единство во Христе — Его ипостась, сопрягающая два естества и две воли. Самосознание Христа — самосознание ипостаси, в которой нет противостояния между нею самой и личностью Христа-Человека. Христос — единая личность или ипостась в триипостасном Бытии. И нет того, что может отличать человеческую личность от Божьей, т. е. тварного самосознания, ибо по мысли Творца Всечеловек, как Христос, должен обладать не самосознаньем, а Богосознаньем. Но поскольку Адам не Христос, а тот, кого Христос любит и приемлет, он обладает своею личностью, иною, чем ипостась Христова, ибо эта личность ощущает себя как приемлющая Бога и Богом приемлемая тварь. Он — Адам Кадмон, приемлющий Слово; он — Ева Праматерь, себя Ему отдающая. Он — сотворенная Божья Премудрость, София, отпавшая, как София Ахамот [85] гностических умо-

зрений, единая с Логосом — как Непорочная Дева. Никогда не слабела воля Христа-Человека, никогда от Божества не отпадало человеческое Его естество. Но сознавая Себя Богом своего человечества, Им сотворенного и обоженного, Христос как единое самосознание, должен сознавать Себя и творением Божьим, любящим Бога, стремящимся к Богу, должен сознавать в человечестве своем возможность паденья, преодоленную волей и устраненную силою Божией.

Во Христе-Всечеловеке существует и реально всякое личное бытие, и твое и мое. Но существует оно в Нем непостижимым для одинокой личности образом, размножая, но не нарушая единство. Становясь Иисусом, Христос обожает единично-неповторимый момент всечеловечества и тем утверждает полную реальность индивидуального бытия. Этим Он осуществляет Всечеловека не только из своего и его всеединства, но, подобно каждому из нас, и из одного момента всеединства... Христос являет Себя в Иисусе, как в индивидуальном человеке, едином лишь в преодолении времени и пространства. Он подчиняет Себя ограниченности неполного тварного бытия, указуя путь к исполнению его в утвержденьи Жизни истинной чрез относительную смерть относительной жизни.

В свершении всей земной жизни Иисуса совершенна Его индивидуально-человеческая личность, но и в совершенстве своем она остается ограниченною, хотя и единою с Его человеческой личностью и ипостасью. А это невозможно, если не было в Нем индивидуально-человеческого самосознания, которое чувствовало себя оставленным на кресте и молило о миновании Чаши. Но если ограниченно самосознание Иисуса, оно не противостоит, не противится Божескому Его самосознанию; оно сознает, что «от Бога изошло и к Богу отходит». Иисус знает, что он и Отец — одно: Он в Отце и Отец в Нем. Личность Иисуса — ограниченное, хотя в ограниченности своей реальное обнаружение ипостаси, которое во временном бытии то предстоит как ограниченность, то являет себя как полная слитость с Богосознанием.

Реальность или Богобытие личности Иисуса всецело обосновывает реальность моего индивидуально-личного бытия и неуничтожимость его, если люблю я Иисуса, если Иисус любит меня. Если Слово Божие — Иисус, я могу любить Слово не теряя себя. И есть тогда у меня, что отдать Иисусу, и могу я тогда вместить Иисуса Сладчайшего, такого же человека, как я сам. И чрез любовь к Иисусу открыт мне путь в Божество без утраты меня.

3. Всецело изливает Себя в созидаемое Им тварное всеединство Слово, Отцом рожденное и Любовью-Духом насыщенное, и всецело приемлет в Себя это всеединство, конечное делая бесконечным,

изменчивое — неизменным, свободное — превышающим свободу, тварное — Собою. В Богобытии отличны, но едины самоизлияние Любви в творимое Ею, обожение этого творимого и возвращение Ее в Себя с ним, Ее свободно приемлющим. В тварном причастии к Бытию и Любви все это проявляется как некоторая иллюзия относительной разъединенности, существующая только для твари и в твари. Однако Любовь Бесконечная неким непостижимым для разума образом делает истинным бытием, т. е. Собою, самое ущербленность тварного бытия. Всесовершенное раскрывает свое совершенство чрез вольное отречение от него в становлении иного и усовершении Себя этим иным.

Все во всем, и каждая личность есть центр всеединства. Но в ведомом нам мире, и в земном и в тварно-небесном — истинный центр всеединства Христос, не ангел, не дух бесплотный, а Человек. Все сотворено во Всеедином Человеке, в Адаме Кадмоне, отлично, но не отдельно — человек и мир, душа и тело, муж и жена, и все в нем многоедино единством его с Божеством чрез Христа. Однако в себе и для себя, как творенья, Адам еще не достиг совершенства. Не приняв всего Бога, не отдав всего себя Богу, он от Бога «отпал», разрушил единство Любви. И не в Богобытии он еще для себя и в себе, а в бытии неполном — в разъединенности, в роковом круговороте времен. Отъединяясь от Любви, разрушая само единство, он не в силах его сохранить и внутри себя самого: распадается на человека и мир, на душу и тело, на мужа и жену. И в отпаденьи своем он не единство материи и формы, а больше — образуемая формой материя, жажда оформленья, София Ахамот, ниспавшая из Божественной Плиромы[86] и в муках взыскующая небесного Жениха своего. Поскольку хранит он в себе образ и силу единства, поскольку образует себя и мир, он — Адам; поскольку утратил единство и, немощный, о нем вожделеет, он — Ева, в ней же, в Жене — начало греха.

Но в Богобытии павший Адам восстановлен извечно. Рядом с ним, его превышая и от него не отдельный — Второй Адам, Богочеловек. Богочеловек соединяет в Себе Божество и Адама. Он — муж совершенный и, как совершенный, — муж и жена, андрогин. Он и Адам и жена Его, уже Непорочная Дева. Он в созидаемом Им человечестве своем — Его, но — сотворенная Премудрость, София, тварная ипостась и, как всеединство людей и в них мира, — Церковь. И София-Церковь — и Он сам и Невеста Его, любимая Им. Нам, еще не свершившим того, что должны мы свершить и свершим, неясен лик Всеединой Софии, трудно отличен от лика Христа. Недосягаем еще ее на столпах семи созидаемый храм. Чтимая во всем мудрствующем, она все еще с о к р о в е н н о е тело Христово.

Тогда лишь возможно полное общенье любви между мною и Церковью-Софией, когда и мое эмпирическое я находит себе в ней реальное соответствие, когда она предстоит мне и в индивидуальном лике своем. И только тогда полна Любовь между Церковью и Христом, если и Церковь такая же личность, как Иисус. Это и есть Пречистая Дева Мария, непорочно приявшая всю полноту Божества, Любви, и родившая Иисуса, супруга и мать, земное явление Церкви-Софии.[87]

4. Женственность, Вечная Женственность, тайной манящее слово... В тебе, в любимой, ищу я значенье его. — Не она ли, женственность, поглощает тебя как глубокая тихая бездна, когда склоняешься ко мне, словно ждешь, чтобы всю тебя я объял и собою закрыл, тишиною лаская и силой? Кажется, точно тогда в тебе расплавляется все и становится целостной нежною дремой. Но вот уже и во мне эта дрема — не ты ли сама, вечно-женственная? — только как будто сильней и уверенней стала она, из сна в бодрую жизнь превращаясь. В эти минуты в меня проникающего твоего самозабвенья чуется мне близость твоя с жизнью природы: мир тихо живет в тебе, а с тобой и во мне, грезит и дышит, течет в крови и темнеет в глазах... Ждешь ты чего-то в истоме, тускло-мерцая из-под длинных ресниц расширенными, непонятно-прекрасными зрачками... ждешь моей мысли и воли; хочешь, чтобы себя целиком и свободно явил я в тебе.

Холодна и бледна, далека от жизни моя отвлеченная мысль; уловить бессильна она многоцветность Божьего мира. Не сплетает меня с трепетаньем ярко-зеленых листьев весенних... Забыл я имена цветов и животных, что когда-то с тобой повторял я в раю. Я забыл их, а ты все помнишь; и у тебя я снова учусь... Всякая мысль твоя так пленительна яркостью жизни: мир в тебе для меня оживает и дышит дыханьем Любви.

Женственность — темная, чуткая жизнь природы, одна во всем и везде; — ночь, любимая мною, безмолвная ночь, ждущая света, который раскроет богатство, таимое ею. Женственность — жгучая жажда оформленья, цепкая, ревнивая в единстве своем. Она влечет и зовет таинственной бездной, многоголосой, поглощает как мрак. Но ждет она не победы своей, а победы над ней. Мужественность насильственно разверзает, расчленяет единство женственности, разрешая его во множестве. Она образует или оформляет, но — участняя, противопоставляя; развращая. Она — определенность, но в бесконечности своих определений — дробление и уничтоженье. Властно мужественность разрывает послушную женственность, но в бесконечности разрыва теряет себя самое и гибнет, тонет в жен-

ственности, в пучине бездонной ее. Пассивно дает бытие всем определениям мужественности женственность, но теряет в этом единство свое, разделяя губит свою непорочность и гибнет.

Победы над собой, сказал я, женственность жаждет. Но разве не одно я с любимой моей; видимо ее образуя, не себя ли я в ней образую, не она ли меня образует в себе? Это оформленье не моя, а наша мысль, наше стремление. Только как наше оно для меня и желанно. Сам я восстал из лона женственности, мраком ее порожденный; и ее темное желанье живет и ее определяет во мне. Женственность жаждет самоуясненья и чрез мою мужественность пытается достичь своей цели. Она хочет раскрыть свое многое, и в этом хотеньи, как в тайной грезе девичьей, прекрасна она и непорочна. Она томит меня неудовлетворенностью всеми попытками определить ее; она во мне как жажда всеединства, в котором единство — она, а все — я. И она, страшная Великая Мать,88 поглощает меня, смеясь над тщетою моих одиноких попыток.

Непорочная Вечная Женственность — единство, не опознавшее себя, но жаждущее самопознанья. Она достигает его рождаемой ею в себе из себя разумною мужеской волей, которая должна раскрыть в ней все многое, но, единая с ней, раскрыть как всеединство. И в этом раскрытии непорочною девой пребудет Великая Мать богов и людей, истинная жена своего сына, целомудренно в нем целомудрие находя и сохраняя.

Тварное всеединство должно раскрыться как все, оставаясь единым. Из себя самого должно оно извести образующую силу, рождая сына, который ею ее образует. Таков путь Софии, смущаемый призраками Вавилонской Блудницы и страшной в бессильной ярости своей Кибелы, озаренный сиянием Девы Пречистой, звезды, восставшей над бездною моря...[89] Но тварное всеединство в себе самом — ничто: оно живет Логосом, Его отраженье и образ. Оно образуемо Им. И Он, по плоти — сын тварности, созданной Им, вместе с тем супруг ее Божественный, ее образующий как образ своего Всеединства.

5. Выше всего любовь к высшему, к совершенному человеку — к Иисусу, сыну Марии. Но вершина любви таинственно сопряжена с ее последнею бездной, и в чистоте подъемлется душная «прелесть». В напряженной любви к Иисусу Сладчайшему мистики, не случайно рожденные в церкви изводящей Духа Святого и от Сына, жаждут лобзаний, млеют в объятиях небесного жениха, томясь пламенеют любовью, как девы и жены земные. Жгут их слова и пугают, дерзким кощунством скверня несквернимое.

Любовь всегда — избрание, «dilectio» или «agàpe»,[90] всегда предполагает любимую и единственную, всегда являет себя в чете. И

только тогда священен земной наш союз, если он выражает закон Любви неизменной, осуществленный самим Христом Иисусом. — Невеста Христа и Супруга — София-Церковь, Непорочная Дева. Но София-Церковь во времени индивидуализована как Мария, ее жених и супруг — как сын ее Иисус. Мария — избранница Иисуса, мать его и невеста. Чрез нее и только чрез нее Иисус единосущен всем людям по человечеству своему. С нею Он связан особым, единственным союзом Любви в душевно-плотском двуединстве...

Но у каждого из нас есть мать, и тем не менее — у каждого есть и невеста. Отчего же невеста Иисуса от матери его не отлична? Отчего Бог ставший человеком и все земное обоживший не стал и мужем жены непорочной? — Христос воплотился в Иисусе для того, чтобы целиком обожить земное в самой его ограниченности и вознести в Богобытие даже эмпирическую личность. Во времени и пространстве свершала она путь свой, смыкая его в совпаденьи жизни и смерти. В рождении она, как эмпирическая, возникла; в смерти — как эмпирическая, гибла; в вечности Божьей была единой. Воплощение Христа сделало временно-пространственное бытие из иллюзии реальностью. Выполнив закон тварного бытия, Иисус сделал реальным само временно-пространственное течение жизни и раскрыл его всеединство чрез вознесение в высшую сферу бытия. Он явил созидание-наслажденье и разложенье-страданье как два лика единого бытия; указал путь к нахождению жизни в отдаче ее, смертию смерть попрал. Он утвердил бессмертие как жизнь смерти в вечности, и нетление индивидуальной плоти — как всеединство ее индивидуального круговорота.

Так обосновано Им и обожено индивидуальное бытие, усовершенное Им и усовершаемое всеми братьями Его и достоверное в меру веры в Него, в Распятого и Воскресшего. Но Иисус не пришел нарушить закон своего мира. — Он выполнил этот закон до иоты последней, раскрыв его внутренний смысл. Он не нарушил ни закона созидания телесности, ни закона ее разложенья. Не отрицал Иисус и размножения человеческого рода, которое необходимо для того, чтобы явлена была многовидность всеединого человека; не отрицал и плотского союза как воссоединения плоти, необходимого во временно-пространственной жизни. Во Христа и во Церковь свершается плотский союз, и этим он уже обожен. Однако: «во Христа и во Церковь», не: «в Иисуса и Марию». Возводя в Богобытие индивидуальность, Христос не возводил в него плотского двуединства. Не потому, что оставлял его в области эмпирии-иллюзии, а потому, что оставил осуществление этой задачи, расширяющей, но не меняющей дело Его, всем нам. Индивидуально обожаясь чрез веру в Иисуса и любовь к нему, мы должны обожить этою верой и этой любовью и плотское наше единство, воскреснув в Нем —

воскресить и весь мир. Если бы сам Христос обожил и плотский наш союз — а не оставил это завершенье дела Его нам, Церкви своей, — не могли бы мы воскреснуть не только Его благодатью, а и нашею волей и верой. Тогда бы все мы были уже совершенными братьями Его.

НОЧЬ ВОСЬМАЯ

1. Ты не веришь мне, и мысли мои, убеждая тебя, не могут тебя убедить. Но кого ж и когда убеждает одна отвлеченная мысль? — Не в исканьях и доводах малого разума правда моих умозрений; не в постижении умном она. Для того, чтобы истина стала тебе достоверной, веры достойною сделать должна ты ее. Всеединая Истина есть и жизнь, и бытие, и любовь, Только всем — всею жизнью и всею любовью приемля ее — ты постигнешь ее достоверность, станешь выше сомнений своих... Учит нас не разум, не ум: нас учит Любовь Всеединая. Будем же слушать мы речи ее!.. Раскрой еще запыленные старые книги: в них ты найдешь слова о Любви и блаженстве познавших Бога Любовью, палимых Любовью к Нему...

Эти речи любивших согласны с моими. Правда, больше намеками и образами, чем понятиями изъясняют они природу мистической любви. — В Любви к Богу плавится душа и растворяется в Боге, себя теряя: и границы свои, и самосознанье свое. Воля ее вполне, до неразличимости уподобляется воле Божьей. Но все же как-то вспоминает она об этом и что-то отличное в ней сохраняется даже при полном слияньи с Любимым. Душа истекает в Любимого, вся в Него переходит; или же — входит она в себя самое, в свою глубину и там его обретает, в пучине своей недоведомой. Так колеблется и волнуясь подъемлется душа моя в буре страстей и желаний. Но чем глубже в нее погружаюсь, тем тише она. И слышу я эту тишину бездонного моего океана, всегда объемлющую меня; и словно свет или звон из него несется... И приходят на память старые сказания о святом городе, сокрытом в тихой глуби.

Расплавленная Любовью и слитая с Любовью, обоженная душа как бы становится Богом: она чувствует и хочет, как Бог. Божья воля влечет ее или — Божья воля стала волей ее — она сама влечет Бога. На миг тожественный с вечностью, она перестает быть собою, теряет всю тварность свою: возвращается в то небытие, из которого воззвал ее Творец; становится ничто во Всеедином Ничто, забывается сном, беззвездной объятая ночью.

Для религии и мистики, которые знают лишь Бога единого, невозможно восстание души в Боге из ничто, восстановление личного ее бытия; и для них неизбежен уход в пантеизм. — Ведь это восстание к личному бытию в недрах Божественного Ничто возможно только тогда, если Бесконечное само Себя оконечивает, унижает до границ личного бытия души. И в мистике христианства, знающего совмещение в Боге бесконечности с внутренним Его самоограничением ипостасностью, с самоограничением ипостаси и воплощеньем ее в единичного человека, намечен путь к преодолению пантеизма.

В экстазе самозабвения душа умерла и стала Богом. Но став Им, она живет Божественной жизнью, превышающей различия движения и покоя, жизни и смерти. Будучи Богом и в Боге, она становится Сыном, Божественно рождается в нем; растворившись в потоке Божества, в Сыне выливается в форму Его смирения или уничиженья и в Нем себя, как тварь Его снова находит. Она уже не только Божья Жизнь, но Божья жизнь, явленная в ней, как в твари, из ничто изводимой и в себе самой ничто остающейся. Обретя сверхличное бытие в ипостаси Христовой, она обретает во всеединстве Христа личность Христа Иисуса и себя, как Им созидаемое сопутствие Ему. Так в противопоставленности тварному самосознанию Иисуса возникает ее тварное самосознание и становится возможным слияние с Иисусом силою единящей Любви, для того чтобы вновь чрез Него возвратиться в Слово чрез слово и Триединство в Божественный Мрак и тем завершить круг Любви.

Во Христе, в Слове душа сопричастна творческому делу Его. Она с ним и в Нем создает весь мир: и пространство, и время, и законы мышленья разумного и законы чувственности нашей. Она созидает и все чувственное как свое; творит себя самое: себя и свое дополненье, в единстве с которым постигает весь мир и сопрягается с двуединством Христа и Софии. Этим Божественным делом несомненно познанье ее и неложна ее любовь. И дерзновенно она говорит: «Все могу в Том, кто укрепляет меня»; и себя со Христом отожествляет: «Уже не я живу, но Христос живет во мне!» [91] Как Христос, должна она в Нем и с Ним изливаться в мир, разъединяясь, т. е. страдая и плотски умирая, спасать — возносить в Божество сотворенное, мукой своей искупая его. — «Для всяческого всяческим стал я, дабы всяческое спасти».[92]

2. «Бог не есть Бог мертвых, но — Бог живых».[93] Христос-Человек реален во многоединстве всех человеков: уже отошедших во времени, и живущих в нем и еще в него не пришедших. И подобен Христу Христос-Иисус, и подобен каждый из нас, в вечности сразу — и дитя и старец, единый в полноте своего временного бытия.

Полнота моей телесности только во всем телесном: в единстве всей моей плотской жизни, от зачатия моего до возвращенья в мировые стихии и в единстве самих стихий. Такова она в истинной реальности своей — во всевременной и всепространственной жизни Христовой.

Всеедин Христос. Но, всеедино будучи всеми нами и каждым из нас, всеедино пребывая во всяком мгновеньи, Он приемлет в Себя и нашу разъединенность, которая без этого приятия существовала бы только для нас. Не Он ее созидает: она не Его недостаточность, не Его грех и вина. Но Он ее приемлет, и она и Его страдание, Его мука, делающая действительной нашу страшную грезу, спасающая нас во временно-пространственном нашем бытии.

Христос живет в каждом из нас: «Им же живем, и движемся, и есмы».[94] Он наслаждается во всем, что наслаждается; но Он и страдает во всем, что страдает. И непонятным для нас образом, только мгновеньями для нас ясным, едино в Нем наслаждение с мукой, не отделены страданья невинных детей от наслаждений виновных отцов. И нам, на земле живущим, разъединенным, полнее явлен Христос страдающий и умирающий. Для нас и за нас Он распят на Голгофе.

3. Как любить мне Иисуса, если уже люблю я тебя, любимая, если больше тебя никого любить не могу?

В любви к тебе нахожу я полноту личности моей. Без тебя я неполон, без тебя — лишь одна половина, в недостаточности мысли и воли бессильный найти единство свое. Чрез тебя и с тобой нахожу я мою и твою завершенность, к которой смутно и неполно стремился, пока тебя не узнал, пока жил вдали от тебя.

Смущала меня мысль: как могу я любить других, если люблю тебя. Но Любовь сама мне сказала, что других я иначе люблю, что могу я их совершенно любить лишь в единстве с тобой чрез тебя. — Неполна любовь, дробимая в обладании многими и в отдаче себя многим. Не могу я всецело объединиться со многими, если эти многие друг от друга отличны. А они отличны, ибо зачем иначе меня искушает множество их? И если бы каждый из них дополнял меня только в одном каком-нибудь отношении, на чем покоилось бы единство моей любви? — Не на мне же самом: я способен (если только способен) осуществить лишь единство обладания. Весь я целиком не нужен каждому из любимых, каждому не могу отдать всего себя: останется связанное только с другим, с третьим, с четвертым. И никто из любимых мною всего меня не получит; ни у кого из них не будет полноты обладания мною; у всякого останется жажда этой полноты, мною не утоленная. Если же так, то никого из них не буду любить я в полноте самоотдания, а, значит, и в

полноте обладанья. Любовь единична. В ней есть свой порядок: она сопрягает других со мною всецело не во мне одиноком, неполном, но в двуединстве моем, где я полней и богаче, и в высших единствах, стоящих над ним.

Помнишь призывы святых р а в н о всех любить? — Ты слышишь в них отрицание Божьего мира, холодный и черствый отказ от его многовидной и стройной красы. Для них космос не многоединство. Не видят они лестницы, соединяющей землю и небо, не видят всходящих по ней. Для них непонятен сам Бог Всеединый. — «Люби всех равно», говорят, «одинаковой чистой любовью. Но той же любовью люби больше всех ты Христа». — Христа иль Христа-Иисуса? Если Иисуса, то чем же Он от всех других отличен? Только ли тем, что Он — Христос и Бог? Но сами же они учат вспоминать Его жизнь земную, думать об Иисусе-младенце, любящим сердцем переживать все Его муки, собирать все Его слезы. Зовут они любить индивидуального человека, Иисуса, не Христа только. — Любовью ли к Нему должен я заменить мою земную любовь? в любви к Нему забыть обо всех, за кого Он пострадал на Голгофе? Что же, Он понапрасну страдал и стал б р а т о м любимой моей? Или Он пострадал за тебя одного? И смогу ли я с Ним быть единым, если Он возлюбил всех и каждого, я же буду любить лишь Его? Этому ли Он учил, для этого ли проливал невинную кровь?

Да, я един с Ним. Но от индивидуального человека Иисуса отделен я временем и во времени Его никогда не увижу. Навсегда изгладились следы Его ног на полях Палестины, навсегда сокрылась пролитая Им кровь в увлажненной ею земле. Он воскрес и явился ученикам. И «горело в них сердце»,[95] когда говорил Он, но не сразу они узнавали Его, а когда узнавали — становился невидимым Он. Воскресший был человеком, не «духом без плоти и костей»; но был Он человеком преображенным. Не существовали уже для Него наши пространство и время; и, словно сон чудесный и божественный, проносились мгновенья свидания с Ним. Он являлся и является ныне святым, но в преображенном лике Своем. И в таинственном восхищении может дух наш преодолеть время — видеть Иисуса рождающимся, страдающим на кресте, слышать Его предсмертные стоны. Но никто, д е й с т в и т е л ь н о соприсутствуя Ему в земной Его жизни, д е й с т в и т е л ь н о видя Его слезы и слыша стенания, д е й с т в и т е л ь н о стоя у подножья креста, не сможет поднять руку, чтобы отвратить наносимый Ему удар, чтобы поддержать Его истомленное тело. Никто не может вмешаться в Его жизнь земную, как не могу я вмешаться в детские игры любимой моей.

Любовь к Иисусу не может быть полною как з е м н а я любовь; не может еще потому, что одна лишь была на земле невеста Его,

Пречистая Мать. Не тою любовью, что любим мы наших избранниц, должны мы любить Иисуса. И в любви к Нему не исполнится наша земная любовь, если только она не отвергнет всей жизни земной, воплощеньем Его освященной. Полноту Его в себя приять мы хотим. Но Его полнота в двуединстве Его с Мариею Девой. И только чрез двуединство мое с любимой моей могу я целиком восприять двуединую личность Его. Если же упорствуя «ради Него» я отвергну земную любовь, то, не осуществив моего двуединства, извращу и оскверню я мою любовь и к Нему.

4. Чем-то очень земным проникнуты слова св. Тересы, когда говорит она о «красоте и белизне рук Иисуса Христа», о своем духовном с Ним браке.[96] «Невесты Христовы» «млеют от желанья», «сладостно покоятся» с Ним. Они держат Его младенцем на груди своей; или Он, юноша прекрасный, наклоняется к ним и лобзает их жгучим лобзаньем. «С уст Жениха испивают они млеко и мед», сжимают Его в объятьях своих. Перси иных, вопреки закону природы, начинают источать сладкое молоко...[97]

Опасность отрицания жизни или обожения только ограниченной эмпиричности ее встает в мистической любви к единому Богу, когда неведома триипостасность Его и не верят в Его воплощенье. Иная, не меньшая «прелесть» всплывает, когда любовь сосредоточивается на Иисусе Сладчайшем и ради него, человека, стремится преодолеть неотменные законы земного бытия. Здесь в то, что должно быть вечным и Божьим, переносится все земное, мыслимое и нужное только на земле понимается как сверхземное, как само Божественное. Ярче всего такая эротическая мистика в католичестве, горделиво превозносящем чисто-человеческое в утверждении Filioque; острее она у женщин. Но и слова св. Бернарда полны любовной истомой...

Земное отношение к Иисусу перерождает любовь к Нему в мистический блуд, переносимый и на любовь к Богу вообще, оскверняющий и непорочную Деву и Мать. Под влиянием иезуитов, руководивших св. Тересой, пышно расцветает эротика мистической любви. Она ясна в «Культе Сердца Иисусова»; еще яснее в культе Марии. Она несомненна в благочестивых советах хорошенько укрываться ночью, дабы не оскорблять целомудренных взоров Девы Пречистой, — в превознесении белоснежной груди Марии или сладости ее молока. «Нет ничего», восклицает поэт-иезуит, «прекраснее персей Девы Марии, ничего слаще ее молока, ничего совершеннее чрева ее!..» В жизнь вечную переносится все из жизни земной. — На небесах есть водоемы, в которых не стыдясь друг друга купаются святые. Там устраиваются пиры, маскарады, балеты. «В обители вечного блаженства супруги осыпают друг друга земными ласками,

целуются, обнимаются»... Они обладают всеми нашими чувствами, но ходят обыкновенно нагими, наряжаясь только по праздникам, для развлеченья...

Такое понимание любви к Иисусу, такая любовь не что иное, как извращение истинной. И то, что вырастает она на почве крайнего аскетизма, свидетельствует о внутренней болезни аскетической мистики. Конечно, можно сказать, что любовь, захватывая все существо человека, неизбежно эротична. Но подобная эротика претит и религиозности и здоровому чувству жизни. Можно толковать мистическую эротику как невольное извращение истинной любви ко Христу Иисусу неудовлетворенностью земной, чувственной любви. Но не в этом последнее объяснение. — Любовь всегда предметна: она не существует без любимого; и есть свой любимый и у чувственной любви. К Иисусу же чувственная любовь невозможна, а потому — ее и быть не должно. Проникновение чувственности в любовь к Иисусу на самом деле не что иное, как сочетание истинной любви к Нему с чувственной любовью мистика к неведомой ему его любимой. Мистик отвергает всякую мысль об этой любимой, не хочет и знать о ней, а все-таки любит ее, хотя думает, будто любит одного Иисуса. Он изменяет земной избраннице своей и тем оскверняет совсем иную любовь к Иисусу, которой не может постичь, не постигнув своего двуединства с любимой. А возможно такое смешенье потому, что Иисус есть Христос, Человек Всеединый, и всякая индивидуальная любовь только во Христе существует.

5. Сам я полон и совершенен только в двуединстве с любимой моей. И если любит меня Иисус, Он любит меня целостного и полного, любит меня как истинную двуединую личность, не искалеченную вольным моим грехом. И в этой любви Он приемлет меня целиком, ибо в двуединстве моем я не меньше, а больше, чем в одиночестве: оно не единство отвлеченное, а реальное двуединство. И любимая и я только в полноте нашей можем любить Его: Он не соперник мой, Он благословляет союз наш. Но Он и сам двуедин, ибо как иначе Он мог бы любить меня двуединого?

Но тогда я могу любить Иисуса и Деву Марию только так же, как и все другие четы, со мною, с моею единые во многоединстве Христовой Любви? — Нет. Один лишь Иисус ипостасно един со Второй Ипостасью, один лишь Он есть Христос, истинный Бог. Он — брат мой по душе и по плоти, один из нас. Но Он — человек совершенный, безвинный, безвременно преодолевший тварность свою. Во всеединстве Адама Он — единственный истинный центр, все другие включающий в Себя, всех превышающий своим совершенством. Он — камень краеугольный, основание мира, начало порядка,

венец мирозданья. В любви к Нему нахожу я, двуединый, место свое среди всех людей; чрез любовь к Нему сопрягаю в единство с моею четой все четы и становлюся Христом Всеединым, Церковью, телом Его.

Понятна любовь моя к другим чрез любовь и в любви к единственной моей. Любя ее хочу я, чтобы она так же, как я любила друга моего, как я — с ним радуясь и печалясь. И счастлив я, видя ее внимательный взор, на него устремленный, и улыбку, и желание нравиться ему. И слушать готов без конца, когда она о нем говорит. — В ней, в речах ее он как-то иначе мне предстоит, иной и все тот же; яснее образ его, понятней его дорогая мне личность. В ней радует он меня, как прекрасный в неповторимости своей... А с ним, с ним говорю я о ней. И по-иному преломляется облик ее в нем; иными словами, чем я, он ее раскрывает, словно новыми перлами украшает милое лицо... Растет, растет любовь моя, в бесконечный мир изливаясь. Новое счастье несет, и новые слышатся звуки в песне прекрасной ее... Светла и нежна любовь моя... И не видишь ли ты, как все духовное в ней яснеет в нашей любви к нему, третьему, в его любви к нам двоим? У него есть своя любимая. Но не связует ли всех нас в одно вечная наша любовь? И, может быть, не поняли бы мы всей красы духовной нашей любви, не люби мы его, не общайся мы с ним...

В любви открывается нам Красота, открываются Правда и Благо. Без них любить мы не можем, без них нас с тобою не будет и нет. Они нужны нам, нужны как воздух, как амвросия — пища бессмертных. И хотим мы, чтобы были они в нас двоих и в нем, в друге нашем любимом, в его любимой чете. Мы уже знаем его истинное, с Красой, Благом и Правдой единое я. Мы любим в нем возможность неповторимого выражения этого триединства, личность его, осуществляемую им и — разве того не хотим мы? — вместе с ним нами. Осуществляется она, но еще не осуществлена: еще нет в нем полноты Красы, Правды и Блага... Но можем ли мы не любить Того, в ком все это есть, в ком совершенна человеческая личность, завершившая своеобразие свое в выражении всей полноты триединства? По-иному мы любим Его, по-иному, чем нашего друга, ибо иная Он личность, иное единство. И в Нем, никогда не слабевшем, в Нем беспорочном, всегда и во всем совершенном, мы узреваем единство Его с Богом самим, то единство, что нас зовет и влечет из юдоли греха и страданий. В Нем узреваем мы то, чем должны быть и будем, хотя по-иному. Он — начаток божественности нашей, без Него для нас невозможной. Мы будем богами, преодолев «падение» наше. Но не обижаемся мы, если Христос к нам не нисходит, если Иисус не свершил своего дела земного. Он — брат наш и истинный друг, верный нам путь указавший; учитель и

вождь. Чрез веру в Него, чрез любовь и в любви к Нему достигаем мы цели. Но и достигнув, с любовью смиренной и светлой склонимся пред Ним, как спасенные Им, наученные жизнью Его.

Наше двуединое я — центр бесконечного мира. Из него во все изливается наша любовь, все объемля в стройном, прекрасном порядке. Солнце она, палящее и плавящее души наши, там, вдали озарившее тьмы последний предел. Но посмотри, сколько на небе светил свершают свой бег вокруг Незримого Солнца, сколько сияющих звезд на невидимой ризе Отца! Все сияет, горит живыми огнями. Все свершает свой путь вокруг Единого Солнца... Лишь в Любви к Иисусу полна, совершенна вселенская наша Любовь. Он — единственный истинный центр всего сотворенного мира. Он — Недвижное Солнце Любви.

НОЧЬ ДЕВЯТАЯ

1. Правда ли, что Спаситель плоти земной земную плоть отвергает? Истинного ли Иисуса мы любим, когда преклоняемся в Нем пред отрекшимся от мира?.. Грустью невыразимой светятся — божественные очи; бледно и строго изможденное постом лицо... Словно чужда Ему земная любовь... И не Его ли завет выполняют все эти мир отвергшие девы, все эти суровые аскеты, уже здесь на земле погруженные в жизнь иную? В аскетизме ли христианство? Отвергло ли оно светлую радость эллина, отвернулось ли от солнечного света, чтобы жить отраженным сияньем луны?

«Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма», в котором человек «приписывает себе по справедливости безусловное значение», но «несправедливо отказывает» в этом другим...[98] Однако как же признаю я себя безусловным еще других признавая? И любовь моя не хочет ставить границы жертвенности и жертве своей. Совершенно люблю я, когда всего себя отдаю, всю душу мою. Но, всецело себя отдавая любимой, всецело хочу я ею обладать и этим лишь выполняю цель ее любви ко мне. Жертвенность — только одно проявленье Любви, а Любовь — всеединство: ей нет противоположности, божественная, она выше противоречий.

В единстве самоутверждения и самоотдачи — полнота Божьей Любви. Христос уничижил Себя до самой смерти, но «за это превознес Его Бог», но сам Он «не почел хищением равным быть Богу».[99] У Него возможность и право «отдать Свою душу»[100] и «снова ее приять».[101] Такова для Него «заповедь» Божья: в этом

совершенство Богоподобия Его. И само рождение Иисуса, само созидание тела Его — уже самоутверждение...

Бог Всеблагий, изливаясь в меня, творимого Им, хочет, чтобы Его я приял, а в Нем и весь мир, чтобы я был «некоторым определенным образом всеединства», каким никто другой, даже сам Иисус стать не может.

Эгоизм не противоположность Любви, а ее недостаточность; — самоутвержденье в отрыве от самоотдачи. Эгоизм как бы остановка любви на половине дороги, замедление или остановка движенья ее. Эгоизм — противостоящая самоуничтоженью, смиренью гордыня; — скупость и алчность не отдающего себя и свое; — удержанье в себе по лени своей того, что получил. Эгоизм — услажденье, которое отрицает страданье. Но противостоит он самоотдаче только здесь, только в оторванности своей от единства Любви, его в себя возвращающей чрез разрешенье его в его противоположность. — Он — отсутствие единства, а потому тоска, разложение, смерть. И смертью и в смерти он погибает, осуществляя самоотдачу. В самоутвержденьи живет Любовь и оно — бытие, не меньшее, чем самоотдача. Зло его не в том, что стремится оно все объять, а в том, что не может всего объять и всего не объемлет, ибо только чрез отдачу себя и смерть возможна полнота самоутвержденья и жизни, как чрез самоутвержденье и жизнь возможна полнота самоотдачи.

Зло, как зло, только недостаток блага и живо оно лишь тем, что в нем подлинно есть и что есть в нем как благо. То же, что мы называем злом, конкретное зло, вовсе не лишенность блага, но — одностороннее или ограниченное благо, часто — страшная стихийная сила. Наше понимание блага и зла не соответствует истине бытия. — Все сущее утверждает себя, поглощая иное, причиняя муки и смерть. В этом ограниченное благо самоутвержденья. Но все сущее и отдает себя, страдает и гибнет. В этом ограниченное благо самоотдачи. Ограниченность самоутверждения и неполнота его, т. е. нежелание сущего *и* отдавать себя — зло как недостаток бытия и любви. И самоутверждаясь ограниченно, сущее сам предел, самое цель своего самоутвержденья — самоотдачу и смерть понимает как зло для себя. Но и ограниченность или неполнота самоотдачи тоже зло, тоже недостаток любви. Не стремясь в самоотдаче к самоутвержденью, сущее само самоутвержденье, самое жизнь отвергает как зло. Мы называем злом самоутвержденье и благом самоотдачу потому, что в первом видим отрицание самоотдачи, а самоотдачу невольно понимаем как путь к истинному и полному самоутвержденью. В самоутвержденьи нет вольного движения вперед: оно — остановка, окостенение, мертвый покой. В самоотдаче, даже когда она недостаточна, заметно стремление утвердить себя. Но самоубийство такое же зло, как убийство другого. Самоотдача

вождь. Чрез веру в Него, чрез любовь и в любви к Нему достигаем мы цели. Но и достигнув, с любовью смиренной и светлой склонимся пред Ним, как спасенные Им, наученные жизнью Его.

Наше двуединое я — центр бесконечного мира. Из него во все изливается наша любовь, все объемля в стройном, прекрасном порядке. Солнце она, палящее и плавящее души наши, там, вдали озарившее тьмы последний предел. Но посмотри, сколько на небе светил свершают свой бег вокруг Незримого Солнца, сколько сияющих звезд на невидимой ризе Отца! Все сияет, горит живыми огнями. Все свершает свой путь вокруг Единого Солнца... Лишь в Любви к Иисусу полна, совершенна вселенская наша Любовь. Он — единственный истинный центр всего сотворенного мира. Он — Недвижное Солнце Любви.

НОЧЬ ДЕВЯТАЯ

1. Правда ли, что Спаситель плоти земной земную плоть отвергает? Истинного ли Иисуса мы любим, когда преклоняемся в Нем пред отрекшимся от мира?.. Грустью невыразимой светятся — божественные очи; бледно и строго изможденное постом лицо... Словно чужда Ему земная любовь... И не Его ли завет выполняют все эти мир отвергшие девы, все эти суровые аскеты, уже здесь на земле погруженные в жизнь иную? В аскетизме ли христианство? Отвергло ли оно светлую радость эллина, отвернулось ли от солнечного света, чтобы жить отраженным сияньем луны?

«Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма», в котором человек «приписывает себе по справедливости безусловное значение», но «несправедливо отказывает» в этом другим...[98] Однако как же признаю я себя безусловным еще других признавая? И любовь моя не хочет ставить границы жертвенности и жертве своей. Совершенно люблю я, когда всего себя отдаю, всю душу мою. Но, всецело себя отдавая любимой, всецело хочу я ею обладать и этим лишь выполняю цель ее любви ко мне. Жертвенность — только одно проявленье Любви, а Любовь — всеединство: ей нет противоположности, божественная, она выше противоречий.

В единстве самоутверждения и самоотдачи — полнота Божьей Любви. Христос уничижил Себя до самой смерти, но «за это превознес Его Бог», но сам Он «не почел хищением равным быть Богу».[99] У Него возможность и право «отдать Свою душу»[100] и «снова ее приять».[101] Такова для Него «заповедь» Божья: в этом

совершенство Богоподобия Его. И само рождение Иисуса, само созидание тела Его — уже самоутверждение...

Бог Всеблагий, изливаясь в меня, творимого Им, хочет, чтобы Его я приял, а в Нем и весь мир, чтобы я был «некоторым определенным образом всеединства», каким никто другой, даже сам Иисус стать не может.

Эгоизм не противоположность Любви, а ее недостаточность; — самоутвержденье в отрыве от самоотдачи. Эгоизм как бы остановка любви на половине дороги, замедление или остановка движенья ее. Эгоизм — противостоящая самоуничтоженью, смиренью гордыня; — скупость и алчность не отдающего себя и свое; — удержанье в себе по лени своей того, что получил. Эгоизм — услажденье, которое отрицает страданье. Но противостоит он самоотдаче только здесь, только в оторванности своей от единства Любви, его в себя возвращающей чрез разрешенье его в его противоположность. — Он — отсутствие единства, а потому тоска, разложение, смерть. И смертью и в смерти он погибает, осуществляя самоотдачу. В самоутвержденьи живет Любовь и оно — бытие, не меньшее, чем самоотдача. Зло его не в том, что стремится оно все объять, а в том, что не может всего объять и всего не объемлет, ибо только чрез отдачу себя и смерть возможна полнота самоутвержденья и жизни, как чрез самоутвержденье и жизнь возможна полнота самоотдачи.

Зло, как зло, только недостаток блага и живо оно лишь тем, что в нем подлинно есть и что есть в нем как благо. То же, что мы называем злом, конкретное зло, вовсе не лишенность блага, но — одностороннее или ограниченное благо, часто — страшная стихийная сила. Наше понимание блага и зла не соответствует истине бытия. — Все сущее утверждает себя, поглощая иное, причиняя муки и смерть. В этом ограниченное благо самоутвержденья. Но все сущее и отдает себя, страдает и гибнет. В этом ограниченное благо самоотдачи. Ограниченность самоутверждения и неполнота его, т. е. нежелание сущего *и* отдавать себя — зло как недостаток бытия и любви. И самоутверждаясь ограниченно, сущее сам предел, самое цель своего самоутвержденья — самоотдачу и смерть понимает как зло для себя. Но и ограниченность или неполнота самоотдачи тоже зло, тоже недостаток любви. Не стремясь в самоотдаче к самоутвержденью, сущее само самоутвержденье, самое жизнь отвергает как зло. Мы называем злом самоутвержденье и благом самоотдачу потому, что в первом видим отрицание самоотдачи, а самоотдачу невольно понимаем как путь к истинному и полному самоутвержденью. В самоутвержденьи нет вольного движения вперед: оно — остановка, окостенение, мертвый покой. В самоотдаче, даже когда она недостаточна, заметно стремление утвердить себя. Но самоубийство такое же зло, как убийство другого. Самоотдача

в неполноте своей, т. е. вне связи с самоутвержденьем, становится злом. Необузданная аскеза делается убийством своего тела и себя самого; отдача себя Богу — эротическим самоуслажденьем; отрицание всего вместе с собою — равнодушием ко всему и утвержденьем в себе. Из смирения тоже рождается гордыня.

2. Хотим мы того или не хотим, но мы осуществляем закон двуликой Любви: себя отдаем и себя утверждаем. Мы можем не хотеть его выполнять и тогда выполнять его будем как рабы. Мы должны хотеть его осуществленья, сами творить его как сыны, сделать его, закон, нашим нравственным идеалом. В покорности воле Творца — наша свобода. Дух должен познать, т. е. приять любовью и ею осуществить, всеединство; должен постичь всякое наслажденье и всякое страдание как моменты целого; должен преодолеть время вечностью и пространство духовностью. Он должен познать в стремлениях своего тела, что оно не знает нравственного закона, что оно не грешит, ограниченно наслаждаясь и тем себя разрушая, а в разрушеньи себя выполняя закон и должен осмыслить стремление тела во всеединстве, осуществляя его во всякий временный миг бытия. И если тело стремится к чувственному наслаждению, не зная, как достичь его, и достигая всеми путями, дух должен знать, что это наслаждение истинно и полно только в единстве с ним, с духом, и в единстве со страданьем. Но дух может вольно не раскрывать свою силу, может быть недостаточным. Тогда он не управляет телесностью, не устрояет ее, предоставляя свободу ее безумной стихии, лениво плывя по теченью ее. В этом слабость его, в этом его грех и вина. Дух может утверждаться в себе и отвергать свою телесность, ее не преображая, а убивая. И в этом тоже его недостаточность, его немощь и грех.

Прекрасен и строен созвучный космос, дивное иерархическое единство творенья, пронизанное и венчаемое Духом-Любовью. Но слабость и косность тварного духа не дают еще раскрыться вполне всей первозданной красе. И медленно движется время, и дробится телесность в пространстве; и дух, косный дух и ленивый, терзается мукой своею — сознанием вольной вины. Посмотри, как невыразимо прекрасна жизнь всеединого мира, каким неугасающим многовидным светом сияет лик Адама Кадмона! Могучим усилием ставит он свою множественность, разъединяясь и распадаясь до предела в своих всечеловеческих страданиях, умирая для того, чтобы восстать во всеединстве. Во всем мире несется огненный вихрь разрушенья, слышен многоголосый клик утверждающей себя твари, невыносимый стон твари погибающей. Но мера закона сковывает стремительное движение, определяет орбиты бесчисленных звезд и слагает в единую

симфонию клики радости и стенания муки. И рука об руку с неумолимою Смертью несется объединяющая все Жизнь, нами именуемая Любовью. Любовь в лоне своем содержит все разъединение и всю разъединенность, над бездной небытия подъемлет все сущее, все объединяет, все восстанавливает. Она все из себя изводит и в себя все возвращает. И уже не любовь она, противостоящая ненависти, не жизнь, враждующая со смертью, не наслажденье, отрицающее муку, она — единство всего этого, дух Божий, живущий в Адаме.

3. Историческое христианство не выразило всю полноту христианской нравственной идеи. Оно, аскетичное, в противовес язычеству выдвигает безусловную ценность самоотречения, жертвенности безграничной. Христианин-аскет отвергает мир как предмет его обладанья и наслажденья, отвергает всю жизнь земную, себя самого. И все же в отрицании своем он отрицаемое им утверждает. Ненависть уже не отказ, а стремление уничтожить ненавидимое, растворить его в своей духовности, высшей, чем ограниченно-земная. Эта ненависть уже стремление обладать и освоить, только — без самоотдачи, ограниченное, неполное. И мир, и жизнь земная, и «я» отрицаются во имя истинного бытия. Отрицание смерти становится стремлением умереть, стремление умереть — стремлением к жизни вечной. Смерть делается дверью жизни; страдание — путем к наслажденью. Только все утверждаемое переносится в мир потусторонний — в будущую жизнь, где нет ни печали ни воздыхания. Однако сама будущая жизнь оказывается понятой ограниченно поземному. В нее переносится все, что аскет на земле отрицает; из нее исключаются страдания и муки, которые он готов принять и принимает на земле. И неудачным подобием жизни земной начинает казаться небесная жизнь; Христовы страдания и смерть — только временным средством. Человека Иисуса исключают из вечного Божьего бытия, вечность и обоженность мук Его отрицая.

Почему же не должное на земле наслажденье возможно на небе, стыдливо урезанное мыслью аскета, более острое и яркое — в чувстве мистика? Почему не должен здесь я любить, хотя могу упиваться чувственною любовью к Иисусу Сладчайшему? И что за жизнь без страданья, без смерти в этих созданных жгучей мечтой небесах? — Точно Иисус не страдал и не умер! Точно Он не всецело приял Божеством! Или не Он, не Христос и не Логос, сотворил весь мир и меня, и не Он живет в нем и во мне, страдая и наслаждаясь? Самоотреченье... — Но не во всяком самоотречении сила. Если нет в нем утвержденья всего, ограничено оно и неполно, и нет в аскетизме Божественной мощи. Тогда безжизнен и мертвен

он, не сияет, а светит светом отраженным. И как бледные тени бессильно плывут над прекрасной землею отвергшие Божий мир и само Божество.

Историческое христианство противопоставило новый жизненный идеал жизненному идеалу язычества, вскрыв недостаточность наивной веры в возможность полноты жизни и счастья в пределах земли. — Непрочно и неполно наслаждение земное: вечно меняется и течет исчезая мир, ни в одном миге его нет полноты жизни и счастье обманчиво. Сама античность пришла к горькому сознанию его тщеты, к скорбному отреченью от жизни. Она постигла, что высшая ценность бытия не в наслажденьи, в грубом или изысканном, неосмотрительно-безудержном или мудро-ограниченном. И чем старей, чем мудрее становилась она, тем яснее для нее была необходимость самоотреченья во имя этой высшей ценности от всего неосуществимого на земле: от земной правды и счастья земного. А далекий Восток уже отвергал жизнь во имя безгорестного, но и безрадостного покоя Нирваны... Христианство указало другие ценности в мире, еще неведомые. Оно открыло вечный смысл страданья и смерти, того, что так страшило людей. Наслажденью оно противопоставило муку, радости — скорбь и смерть — жизни. Это было безумием для эллинов, дикою переоценкой всего. Но безумие победило...

Однако в борьбе с ограниченностью язычества христианство само стало ограниченным и не смогло раскрыть полноту Христовой Истины. Выдвинув незамеченное, оно стало отвергать ценимое, подобно язычеству понимая и обесценивая жизнь. Оно отказалось от наслажденья и жизни, от Божьего мира. Но в отреченьи своем оно переносило в мир иной то, чего не хотело принять в этом и от чего в этом язычество отказывалось. Христианство верило в Распятого и Умершего, но не могло до конца постичь Воскресшего. Христос обещал алчущим насыщение, кротким — землю, а кроткие и алчущие смиренно мечтали о небе, забыв о земле. Он учил молиться: «да будет воля Твоя и на земле»; Его слово толковали так, точно Бог создал землю как место испытаний. К преображению жизни звал Христос, к озаренью ее теми лучами Небесного Царства, которые источает познавшее Бога и Его полюбившее сердце. Ученики Христовы отбирали из жизни крупицы, все остальное отвергая как зло. Царем Небесным Христа они называют, забывая о том, что и Царь земной Он, истинный Владыка Им сотворенной и преображенной вселенной.

4. Не в ограниченности жизни и наслажденья, но и не в ограниченности смерти и страданья полнота учения Христова. Она в единстве их, возносящем над землею, в самой живой вечности,

объемлющей время. Эта вечность уже в нас, как семя, как закваска, пронизывающая мир. Не будет иной такой же жизни и такой же смерти; эта жизнь единственный в неповторимости своей миг вечности. Но без нее нет вечности, она существует. Все сущее — и страдая и наслаждаясь, в напряжении чистого духа и в сладострастии насекомого — живет в вечности; и оно должно постичь это. Преображение мира не в разъединении и гибели его, не в отборе доброго от злого, но в вознесении в высшее бытие всего, что существует и потому — благо. Все сущее должно быть соединено, всякое мгновение пронизано Любовью, разрушающей в созидании, созидающей в разрушении. Тогда сомкнется начало с концом, жизнь со смертью; тогда движение, став бесконечно-быстрым, будет совершенным покоем.

Ждет религиозное сознание нового мира, грядущего вслед настоящему. Но этот мир — вечность, в которой весь мир наш, вся полнота времен. Во временном созерцании можно сказать, что новый мир наступит тогда, когда наш завершится. Однако, покидая наш мир, мы вступаем в новый и не ждем окончанья времен, вечностью их превозмогаем. Как бы в одно мгновенье, т. е. не разновременно, а временно-всеедино воскресают и изменяются все... Не постепенным нарастанием создается Царство Божие на земле, не в конце оно долгого пути человечества, а — сразу во всей человеческой жизни, во всевременном единстве ее. И как бы ни медлили мы — как бы ни тянулось время, в полноте времен осуществится для нас полнота земного бытия в Боге, для Бога в вечности существующая искони. Мы можем разъединять и длить, но медлительность и немощь наши, умножая нашу вину, не нарушают закона Любви: он все равно осуществляется и осуществится. Так и каждый из нас выполняет все свое в полноте жизни своей. Каждое наслаждение искупается равным ему страданьем; каждое страдание возмещается равным ему наслажденьем. Не твари нарушить закон Творца своего, закон, которым она живет. Она утвердит себя и примет в себя все мирозданье и Бога, хотя бы и отвергала их и себя. Она отдаст себя, возвратится в стихии и станет добычей всего, как бы она ни стремилась себя удержать. Любовь царит в мире, и сила Всемогущей неодолима, и воля ее непреклонна.

Может мой дух, ленивый и косный, не стремиться к осуществленью в себе и чрез себя всеединства, не устроять созидаемого им тела, только пассивно соучаствуя в его стихийной, безумной жизни. Он может жить наслажденьями этого тела, боязливо избегая страданий. Но страданья придут все равно, и тело истлеет, а его мученья и смерть завершат чувственную жизнь моего духа. И сам он, не собирая себя и в себе приемлемое им, не объединяя и не объединяясь, чрез распадение и рассеяние найдет, наконец, свое

единство и выполнит свою задачу. Он сознает свою вину в своей косности, в материальности жизни своей и в сознании этой вины найдет себе искупающую кару. Он усовершит недостаточное, неисполненное им в его земном бытии, но усовершит уже в бытии ином, в искупительной муке сознанья невозможности вернуть минувшее, поступить иначе, чем он уже поступил. Он будет страдать тем, что вопреки попыткам своим утвердить себя, все же себя отдавал и рассеялся, хотя подневольно, как раб, тем, что не преодолевал своей косности, лениво себя не осуществляя. Будет стыдить его, приниженность, рабство низшему вместо власти над ним, упрямое нежеланье постичь свою цель; будет отвращать омраченность его вместо сиянья. Уже единый с Богом, сознает он свою от Него удаленность; и будет мучить его огонь поядающий Божьей Любви. В вечности мука его, лишь смутно на земле предощущенная; вечна она — не угаснет огонь и червь не умрет.[102] Но ведь и Христос страдал этой мукой, хотя страдал без вины, и вечно страдает, как Бог предвечный. И непостижимым образом чрез Христа преобразится мука, оставаясь собою. Она — одно выражение той вины, возможность которой заключена в созданьи свободной твари. И Бог приемлет осуществленность этой возможности, дабы осуществилась Его бесконечная благость... Для того, чтобы все это постичь до конца, вспомни, что в вечности время.

Может мой дух, напряженный и собранный в единстве своем, на земле отрешаться от жизни телесной. Может он отвергать стремления своего тела, уничтожать его наслажденья, не устроять, а убивать слепую и невинную стихию. Он будет искать в теле своем лишь страданье и смерть, страданье и смерть ему причиняя. В стремлении ограниченно-духовном утвердить себя и явить образ всеединства он не достигнет ни полноты самоутверждения, ни полноты самоотдачи, ибо нет полноты всеединства без телесности и вне ее. В вечности он постигнет предчувствуемую им на земле вину своего самоограниченья, свой недостаток любви к низшему, которому не захотел отдать себя и которого не захотел принять. Но не совершенное в земном бытии в бытии ином может быть свершено лишь неполно; и вина и кара вечно будут тяготеть на духе, вольно ограничившем себя и любовь свою. Тягость самоотреченья никогда не спадет, лживость его станет ясной, и громко будут звучать справедливые укоры невинного тела.

Недостаточен и грешен дух, если он на земле — во временно-пространственном бытии не обнаруживает и не раскрывает себя, соединяя свое усилие с усилием плоти и тем преображая ее, если он косно следует за влечениями тела. Это — вина не поправимая ни в нынешнем веке ни в грядущем, вина и вечная кара. Такой дух уже никогда и нигде целиком себя не раскроет, лишь в чистой

духовности своей, на земле не явленной, един он с Богом чрез Христа, и в Христе постигает смысл своей кары. Но недостаточен и грешен дух, если он пытается во времени и пространстве жить только вечною жизнью своей. Он, как дух, достигает большей силы, большего развития, но не достигает полноты его и не выполняет долга своего на земле. И его вина не поправима, и его томит вечная кара, постигаемая им, хотя по-иному, в искупительной муке Христа. В полном раскрытии себя чрез преображение тела во всяком стремленьи его истинная цель человеческого духа. Она задача избранных Любовью, но в ней и свободно избравших свой путь. Нет принуждения в царстве Любви: каждый дух выбирает себе образ земного своего бытия. Один, оставаясь совершенным духом в вечности Божией, как человеческий дух лениво подчиняется жизни плотской и материальной, увлекаемый ее теченьем, погрязая в наслаждениях и неизбежности мук. Другой, подобно паралитику или умирающему на заре своей жизни младенцу, приемлет только часть жизни, только начаток ее. Третий, дух аскета, избирает жизнь земную как путь борьбы, отвергает ее и пытается жить жизнью вечной, не постигая, что вечности без времени нет. Все они нужны в мире, все несут свою кару, искупая ею недостаточность свою. Ни один из них не есть человек совершенный.

Не внешний закон, одинаковый для всех, определяет путь земной жизни. Не внешний закон, данный только мне, определяет мой путь. — Всякий сам ставит свою задачу, этим созидая мир и принимая на себя справедливую кару, если в ее пониманьи ошибся. Ее, задачу свою, осуществляет он в жизни земной, и только сам он может решить, в чем его долг, как должен он поступить. Я сам ценою падений и тяжких расплат нахожу мой закон, мой нравственный идеал, в вечности постигаемый мною, может быть и верно, а может быть нет. И не готовые правила говорят мне, как поступить, а истинное я мое, погружаясь в которое я постигаю мой идеал, приближаюсь или удаляюсь от Бога, награду приемлю иль муку и их постигаю в Христе. Это труднее, но это и выше, чем склонить свою волю под ярмо примеров и слов. В этом свобода моя, мой творческий труд, моя гордость и сила. В этом смиренье мое перед волей Любви.

5. Не совершенны как личности, те, кто не преображает мир, себя в нем не проявляя или его не созидая. Они достигают совершенства лишь во всеедином Христе. Один Христос всеединый совершенен как личность, как единый человек Иисус. И в Иисусе явлен нам полный лик двуединой Любви. Связует Иисуса с Непорочною Девой и Матерью Его не только единство духовное, но и

телесное, плотское. В них одно непорочное тело, пространственно разъединившееся: по плоти Иисус тот же человек, что и Мария. Всякий из нас в отдельности своей неполон и душевно и телесно, всякий совершенен телесно только в плотском единстве с любимой своей. Лишь в плотском слиянии с нею тело его целостно и непорочно. Единое, оно двойственно в муже и жене, множественно в единстве неисчислимого потомства. Но как мгновенно на земле единство мужа и жены, вновь отпадающих в прежнюю разъединенность, так же и реальное единство заключенных в них поколений становится пространственно и временно разъединенным, дробясь и распадаясь чтобы вернуться в единство свое через полную гибель. Рожденье — начало отъединенной жизни и смерти; плотское слиянье — мгновенное восстановленье единства; смерть — путь к полному восстановленью его.

Ограниченно тело Пречистой Девы, но непостижимым наитием Духа Святого восполнилось, усовершилось оно, вместив всю полноту телесности человеческой, и стало непорочным. Восстановилось в ней утраченное в Адаме и потомках его единство; и она, пребывая совершенною женою — девою, стала и мужем совершенным — сыном своим Иисусом. Как Ева изошла из Адама, так Иисус изошел из Девы. Но распадение Адама было саморазделом в стремлении к ограниченной жизни и началом смерти, грехом того, кто отъединился от Бога. Разъединение Девы было вольным приятием смерти и страданья, началом жизни. Без мужа зачала она и родила; не искала себе дополненья, ибо все в ней уже было, разъединяясь не разъединила себя. И сын ее, совершенный человек, и муж и жена, с нею единый плотски не искал вне ее своего дополненья: оно уже было в ней, в матери-деве. Мы из распада стремимся к восстановлению первозданной целостности нашей, в мгновенном слияньи его достигая. Он от целостности своей изошел в отъединенность, чтобы сделать действительностью отъединенность нашу. Единство — начало Его, Им внутренно не утраченное; оно реально в исходе земной жизни Его. И на земле плотски восстановлять его Ему было ненужно, как нужно это нам, неполным, искони разъединенным. То, чем для нас является таинство брака, то для Него — непорочное рожденье от Матери-Девы. Она являет в Нем себя как полноту человека; каждый из нас являет в себе — неполноту двуединства наших матери и отца. Поэтому отрицание брачного союза не что иное, как отрицание непорочного зачатия и рождения Иисуса, девства Его и Марии. На девстве зиждется брак; целомудрие — общий их смысл и общая цель. И только для того ненужен союз плотский, восстановление двуединства, кто, рожденный совершенным человеком — непорочною девой, с нею един, целостен и совершенен. Для всех, кроме Иисуса и Марии, отказ от плотской любви есть отказ от

своего совершенства, гордыня одиночества и хула на освящающего жизнь и дарующего целомудрие Духа-Любовь.

6. Любовь моя — Любовь Христа к Церкви, Иисуса к Марии и, как Христова Любовь, должна она объединить меня с любимою, а в нас объединить весь Христом созданный и Им восстановляемый мир. Всему должно отдать себя мое двуединое я и все в себя приять единство жизни и смерти. Не для духовной жизни только на земле я рожден, но и для жизни телесной; и подвиг мой не в борьбе с моей плотью, а в преображеньи ее. Я должен восстановить в себе первозданное единство всего сущего; а плоть существует, ибо Христос ее создал, Христос воплотился. Неполон телесно я — телесно совершенен лишь один Иисус, единый с Марией, осиянной Любовью самой — и должен телесно восстановить я себя: в самозабвеньи любви слиться с любимой моей. На земле смогу я быть то единым с нею плотски, то раздельным; в вечность подъявшись, едино-раздельным пребуду я с ней. Может быть не удержу я единства: не будет мой брачный союз совершенно бездетным; и мгновение нашей истинной жизни станет началом смерти, началом плотского распада в рожденьи детей. Может быть долго еще будем искать мы единство свое в длинном ряду наших детей и потомков. Не в жизни земной осуществится оно: только в вечности живущий дух, преодолев пространство и время, раскроет «великую тайну во Христа и во Церковь». Но для того, чтобы раскрыл он ее, необходимо мне в пределе земном все земное свершить; чтобы жизнь моя была преображена, должна она быть, на земле раскрыться во всей своей полноте, во всем своем напряженьи. Любовь творит чудеса, и верим мы в чудо: в возможность вознесения в вечность в миг мгновенный духовно-плотского слиянья, верим в возможность смерти жизни, когда достигает жизнь полноты...

Нет и не может быть «духов нечетных»,[103] ибо даже Иисус, человек совершенный, полн только в единстве с Марией. И нет, кроме Него и Ее, никого, кто бы мог восстановить телесную свою полноту вне брака и плотского слиянья, ибо нет никого, кроме него, рожденного непорочною девой и нет непорочной девы второй. У всякого есть своя избранница, своя невеста. Он может не думать о ней, не «знать» ее, отвращаясь от плоти и мира. Но тайная связь его с ней, исконная связь неразрывна. Она живет в душе его и волнует его безумное тело. И не веря зовам духа и плоти, он лишь оскверняет любовь свою к Иисусу и Деве, стараясь расторгнуть их нерасторжимый союз. Нет нечетного духа — у всякого своя избранница. Она дополняет и завершает его. Но может ее не искать, не найти он, может не узнать иль отвергнуть, живя сокровенным

единством Любви, не явленной миру. Может быть, сам он вместе с нею избрал этот путь отреченья от жизни, неполный труд на земле. Он искупает свой грех вечною мукой. Он не достиг совершенства, для Бога Бога отвергший аскет...

7. Долго ждал и искал я тебя, любимая, сам не зная о том, не зная, что по тебе неизбывной тоской томится милое сердце и сжимается судорожно, словно рыдая. Проходила ты близко, но в тебе тебя я не видел. Не вернуть минувшего мне, не свершить не совершенного. И как бы велика ни была наша радость, останется в ней и тоска по чему-то не сделанному, едкая горечь вины и ошибок. Будет светлою эта горечь и тихою наша тоска. Узнаем мы, что и в прошлом уже двуединою жизнью мы жили... Но ведь *могли* мы жить и иначе, полнее и ярче. Не проходят бесследно ошибки: за каждую платишь страданьем и горем...

Тернист путь любви, полн ошибок и мук. Но не счастье любовь — она и страданье и радость. Слушай ее необманные речи, звучащие в сердце твоем. Смело иди на страданья, ищи безбоязненно радость. Сам ты находишь свой путь, узнаешь, что должно и нужно. Сердце подскажет тебе, *кто* твой любимый, что ты должен принять, от чего отказаться. Пусть рыдает оно и стонет в тоске по любимой или в муке тяжелой: знает оно, что говорит нам Любовь. Слушать хочу Ее я тихие речи, внимая биению сердца любимой, чуткого сердца, живущего жизнью Любви. В сумерках тихих слышна мне волшебная песня; правдой чудесной и силою дивной подъемлет в борьбе слабеющий дух. В ясном затишье безмолвно сливаются вещие души, легким дыханьем колеблют листву, сгущают вечерние тени, там, в небесах зажигают блестящие звезды. В недра Природы, в пучину забвенья медленным шагом, с улыбкою ясной неслышно нисходят они...

Без Тебя, Любовь, я — ничто. Ты никогда не престанешь, Вечная. Зла Ты не мыслишь, Всеединая Благость, в ничто создающая все. Не ищешь Ты своего, всю себя отдавая, не завидуешь. Не утверждаешься в себе, самоотверженная; не надмеваешься и не гордишься; ибо как гордиться Ты можешь, если не ищешь своего? И нет гнева в Тебе: на кого и на что Ты гневаться станешь, если всем Ты всю себя отдала? Все ты переносишь, все терпишь, долготерпеливая; все прощаешь, милосердная. От всего отрекаясь, на все Ты надеешься и все получаешь. Всю себя отдавая, свое Ты находишь и себя утверждаешь. Сорадуясь всему сущему, всему истинному, не знаешь ты гнева, Любовь. Но безмерно могуч и неумолим гнев твой, ибо Ты приносишь блаженство единства чрез муку разъединенья, созидаешь жизнь через смерть.

Тих и благостен свет твой, прозрачен; благоухает дыханье твое в дыханьи любимой, как это звенящее утро. Темною ночью была Ты во мне и со мной... Вот солнце восходит и светлый, и бодрый приносит мне день. И льется в лучах его жизнь, кипящая силами жизнь. И слышатся звонкие песни сияньем согретой земли. Вот он, день мой, рожденный молчаньем таинственной ночи! Радостный день, как немолчный поток — с безмерною силой гремящий в душе. Эта ли сила не сломит страданий и горя? Ей ли страшна еще дальняя темная ночь?

О СВОБОДЕ

I

1. Представим себе, что мы хотим познать или (это в данном случае правильнее) вообразить типичный волевой акт и действительно его воображаем и познаем хотя бы в развитии самого этого нашего хотения. Мы отмечаем, во-первых — сам наш акт, как нечто еще нам не ясное, не осуществленное, но тем не менее уже находящееся в нас, а в ясности, опознанности или осуществленности являющееся целью нашей, во-вторых — наше хотение или стремление к опознанию-осуществлению смутной еще цели, в-третьих — некоторое течение, рост или развитие нашего хотения, в-четвертых — опознанный (осуществленный) уже акт, акт — как уже достигнутую нами цель. Мы, конечно, не сомневаемся в непрерывности всего процесса; все же мы различаем его «моменты» и по пути различения идем довольно далеко. — Процесса бы не было, не будь в нашем сознании первого момента, т. е. цели его, как чего-то смутно еще опознаваемого, но требующего отчетливого опознания, влекущего к отчетливому опознанию. Поэтому, выделяя первый момент, мы считаем и называем его причиною, невольно обособляем по аналогии (неважно — насколько правомерной) с причинностью внешнего мира и рассматриваем его как «causa efficiens», забывая, что он (по крайней мере — *и*) «causa finalis».[1] Благодаря этому второй момент, «хотение», оказывается своего рода объектом воздействия первого, который — в зависимости от вкуса и склонностей наблюдателя — отожествляется или нет с душою либо я; второй момент представляется нам от первого отъединенным, чем-то влекомым, хотя в то же самое время и влекущимся. В дальнейшем «самонаблюдении» мы как будто менее механистичны или атомистичны, не отрывая развитие хотения от него самого, сливая третий момент со вторым. Но четвертый момент — достижение цели, а в данном случае опознание — снова представляется нам обособленным,

каким-то самопроизвольным раскрытием первого, появлением в сознании чего-то нового и т. п. Такая обособленность последнего момента особенно навязывается нашему сознанию тогда, когда он лежит во внешнем мире (например: хотение двинуть рукою — движение руки). Здесь, по-видимому, нельзя и говорить о непрерывности процесса, а схема Юмовски-Кантовской причинности кажется применимою вполне.

Возьмем другой пример, более сложный. — Передо мною некоторое полученное по продуктовой карточке количество сладостей, почти достаточное для услаждения одной персоны, совсем не достаточное для услаждения двух лиц. Я, несомненно, хочу съесть сладости сам, проделав все, что полагается проделать в подобном волевом акте. Но рядом с этим я хочу, чтобы представляемое мною и предощущаемое наслаждение было не моим, а наслаждением другой сидящей около меня индивидуальности (общим оно по заданию нашему быть не может), т. е. я хочу — ведь сущность наша душа — есть сладость не физическую, а насущную, памятуя: «хлеб наш насущный даждь нам днесь». Во мне таким образом две цели, два хотения. Следовательно, рассуждаю я, уже приученный к атомизации душевной жизни, во мне борьба их, борьба двух мотивов, из которых один в конце концов побеждает, ибо даже Буриданов осел (не то что Буриданов человек) никогда, как известно, не существовал, а если и существовал, то был явлением патологическим, страдал абулией.

В этой связи обычно и ставится вопрос о «свободе воли», сводимый к вопросу о том: могу я или не могу выбрать любой из двух мотивов, любую из двух целей. Правда, некоторым препятствием является то обстоятельство, что выбор между двумя мотивами или целями, хотя и не является таким же раритетом, как Буриданов осел, все же не может почитаться и типичным для моей душевной жизни. Но этому горю помочь нетрудно. — Ведь каждый волевой процесс представляет собою некоторое изменение, переход от одного состояния к другому. А следовательно, в каждом можно предположить выбор между пребыванием в данном состоянии и переходом к другому. Скептик возразит: «Вы строите гипотезу и делаете из ничто нечто. Я в себе ничего подобного не замечаю». Мы победоносно ему ответим: «Мало ли чего Вы не замечаете! Вы лучше обратите внимание на установленное наукой значение в душевной жизни бессознательного или подсознательного. Нельзя спорить с фактами и возвращаться к античной психологии, которая выделяла волевые акты без выбора в особую категорию. Впрочем, и она связывала вопрос о свободе воли с выбором».

Подчеркиваю. — Мы вообще склонны к «материализации» или «атомизации» душевной жизни и связанному с этим перенесению

в нее Юмовски-Кантовского понятия причинности, предполагающего разъединенные элементы (a, b, c, d...). Очевидная на первый взгляд в волевом акте отъединенность хотения от его внешне-пространственной осуществленности совершенно укрепляет нас в этой нашей склонности. И когда дело доходит до борьбы мотивов, мы находим себя в сфере вполне уже атомизированной душевности.

Правда, ныне после тонких психологических анализов Джемса и, особенно, Бергсона подобное воззрение в грубой своей форме удержаться не может; но склонность-то к нему осталась, осталась даже у самого Бергсона, тем более у прочих, исчисляющих длительность настоящего. Ее надо преодолеть: иначе положение с вопросом о «свободе воли» безнадежно.

2. Проблема почти всегда ставится так. — Моя воля свободна, если я могу выбрать любой из мотивов, любую из целей, мне предстоящих. Это поясняют. — Моя воля свободна, если в данном, например, случае я мог поступить иначе. Заметим, что здесь из сферы моего свободного я изъемлются и поставляются вне его цели, осуществления, мотивы, хотения, а называемое волею сводится к чему-то рассматривающему и взвешивающему «иное» для того, чтобы потом санкционировать самостоятельное течение одного из элементов, «выбранного». Иными словами, здесь воля оказывается разумом, и «свобода воли» весьма точно определяется латинским термином — «liberum arbitrii».[2] Происходит своеобразная подмена понятий. — Воля мыслится как нечто существенно отличное от разума (ratio), как начало иррациональное, как самобытная стихия или влечение, не мотивированное, а в хотениях мотивирующее. Разум же подставляется на место воли как нечто абсолютно связанное объективным, т. е. мотивами. Разум познает, оценивает и связан, конечно, истинностью и ценностью предлежащего ему, т. е. не свободен. Поэтому указываемая подмена предрешает вопрос о свободе в смысле полного детерминизма, хотя, на самом-то деле, проблема свободы воли остается просто неразрешенной в деградировании воли по сравнению с разумом и в печальном «quaternio terminorum».[3]

На это возразят, что никто теперь в подобной степени не обособляет и не противопоставляет друг другу разум и волю, признавая их продуктами нашей абстракции. — Я и не подозреваю никого в сознательном высказывании приведенных сейчас схематически положений. И все-таки — я настаиваю — фактически указанная путаница понятий всегда происходит. Когда говорят о свободе воли, под нею подразумевают то свободу единого я, единой и целостной души, то свободу разума в признании им чего-либо более или менее ценным, то свободу собственно воли; благодаря чему и не замечают всей нелепости, в данной связи, вопроса о

свободе разума. Говорят, что разум от воли не обособляют. Но что же волевого в этом «arbitrium»? И почему ведутся споры о «примате воли» или «примате разума»? Почему, наконец, ничего не выходит из долгих, слишком долгих препирательств о «свободе воли»?

Проследим для ясности типичный ход рассуждений. — «Воля» действует не самочинно: она понимается как «разумная воля», т. е., в конце концов, как разум, как «arbitrium». Перед ней несколько целей, скажем для простоты — две, из которых она одну избирает, начинает хотеть (или сильнее хотеть), в этом — поскольку хотение еще не совсем оторвано от нее атомизирующею мыслью — обнаруживая себя как воля. Но она в качестве «arbitrium» или разума избрала наилучшую для себя (как чувства?) цель. И понятно, свобода ее не в том, что она ошиблась, признав худшее лучшим, и не в том, что она выбрала правильно. В чем же тогда? — В том, что она выбрала худшее? Но тогда это худшее для нее лучшее, будь оно хотя бы простым самоутверждением с целью доказать (ведь наша воля весьма рассудительна!) свою свободу. Цели создаются не волею, приятность или неприятность их для нее определяется не ею, а природою чувства. При атомистическом рассмотрении решение воли определено внешними для нее мотивами, причем побеждает всегда более сильный или ценный; при мнимо-целостном — природою самой воли, причем решение оказывается несущественным эпифеноменом. Никакого иного выхода, кроме абсолютного детерминизма нет.

Едва ли поможет делу различение между «законом причинности» и «законом достаточного основания», из которых второй будто бы оставляет место свободе. По какому бы из этих «законов» воля ни действовала, она действует мотивированно и, если хочет оставаться разумной, а не превратиться в совершенную идиотку, принуждена отказаться от своей свободы. Если же при этом допускают, что наряду с определяемым в ее действовании есть и нечто неопределяемое или определяемое только ею самой, то допускают и немотивированную, иррациональную волю. Но в таком случае, во-первых, нечего сводить проблему к вопросу о свободе выбора, а, во-вторых, лучше уже поставить ее во всей широте, так как очевидно, мы перешли на другую почву. Равным образом на другую почву переносит нас идея творческого значения воли. — Творчеству воли нет места там, где она понята как «arbitrium». Творчество предполагает создание чего-либо не бывшего ранее, создание не случайное (в смысле невольного эффекта воли), но целесообразное и разумное.

При указанной постановке проблемы индетерминистическое решение ее не только невозможно, но и ведет к разрушительным для всякого философского мировоззрения и для себя самого выводам.

Индетерминист вынужден, допуская свободу воли, допустить принцип произвола в пределах самого мышления, т. е. считать истинность тех или иных положений, ясную для разума, результатом не мотивированного ничем каприза. Всякое мышление, деятельность необходимо волевая, теряет свое значение и смысл: истина становится беспочвенной и необъяснимой в своей принудительности.

В индетерминизме допущение создания истины (а, следовательно, и всего объективного бытия) мною уничтожает объективную значимость истины и бытия. Но к аналогичному выводу приводит и детерминистическое решение. — Если всякий мой акт, в том числе и акт мышления, детерминирован и необходим, одинаково необходимы как истинное утверждение, так и смена его ложным. Во мне нет никакой гарантии и никакого критерия истинности, ибо и сам я подчинен внешней необходимости. Во всяком случае искание истины бессмысленно; узнавание, а следовательно и утверждение ее от моей свободы не зависит, являясь продуктом необходимости, внутренно для меня не удостоверенным. Отрицание моей свободы уничтожает возможность установить субъективную значимость истины, проявление ее в субъекте как гарантированное от иллюзорности и ошибочности. Средств поверки истинности чего-либо при детерминизме не существует, потому что деятельность моя несвободна. Если же так, то нет доказанности и самого детерминизма.

Проблема «свободы воли» неразрывно связана с основною гносеологической проблемой. Для обоснования субъективной значимости (для-меня-значимости) моего знания я вынужден допустить, что сам я есмь критерий истинности, т. е. Истина, ставящая себя и созидающая истинный, но м н и м о-объективный мир. Это предположение не объясняет принудительности истины и объективного бытия и, выходя за пределы непосредственно данного, «физики», является метафизическим постулатом, метафизической свободою как основою всех кантианских теорий. Для обоснования для-себя-значимости или объективной значимости истины и бытия, а вместе и принудительного момента в знании я должен допустить объективность и необходимость процесса знания и отказаться от возможности объяснить и обосновать их субъективную значимость, т. е., став последовательным релятивистом, признать иллюзией мое субъективное знание, мои искания и нахождения истинности воспринимаемого, а в конце концов отказаться даже от релятивизма. Допущение того, что мое «чувство» истинности свидетельствует об истинности объективной, произвольно, не обосновано непосредственно данным, также выходит за пределы физики, метафизично.

Индетерминизм и детерминизм одинаково не объясняют опыта. Первый не объясняет принудительности истины и бытия, объективности их, находя свое основание только в неустранимом моем

чувстве моей свободы. Второй, по существу обоснованный столь же неустранимым чувством необходимости, но обосновывающий себя еще рядом рассмотренных уже нами предвзятых атомистических предположений, не способен объяснить факт свободы. И непонятно, почему должен я считать иллюзией этот несомненный для меня факт, а не ту же борьбу мотивов.

Очевидно, что «теория свободы» должна исходить не из гипотез положительного или отрицательного характера, не из объяснения фактов туманными и необоснованными понятиями вроде «бессознательного» или «подсознательного», «надсознательного», не из признания факта иллюзией. Она должна строиться на непредвзятом и возможно отчетливом понимании того, что дано нам в опыте, одинаково учитывать и сознание нами нашей свободы и то истинное, что позволяет нам говорить о необходимости, о мотивах и борьбе между ними. Она требует ясных понятий свободы и необходимости.

Не считая убедительными те доводы в пользу детерминизма, которые приводит атомизирующая психология, я далек от того, чтобы предполагать, будто с падением их падает и сама детерминистическая идея. Она коренится глубже и с неизбежностью всплывает перед защитником свободы воли в новых формах. Для того, чтобы яснее показать это, и вместе подготовить почву для своего построения, я позволю себе привести ряд соображений и фактов, из которых некоторые, вероятно, произведут несколько экзотическое впечатление.

II

1. Всякая более или менее продуманная и глубокая философская система приводит нас к идее абсолютного бытия или Бога и мыслит это абсолютное бытие как совершенное, простое всеединство. Но даже мало философствующее религиозное сознание представляет себе Божество не зависящим от воли человека, стоящим выше временного изменения и самого времени. Полагаю, что только на очень низком уровне религиозного развития можно мыслить Бога как ветхого денми старца, терпеливо и затаив свой гнев поджидающего, пока мне или кому-нибудь другому заблагорассудится выполнить или нарушить его волю. Но если абсолютное бытие существует, а наше обладает хотя бы малейшей степенью реальности, наше будущее должно, как и прошлое и настоящее наше, в полной мере существовать в Боге и для Бога. Иначе в абсолютном бытии возможно уменьшение и увеличение, т. е. оно не абсолютно и не совершенно. Однако, если будущее существует в Боге, т. е. в

полноте реальности и как полнота реальности, может ли оно не существовать и для меня, может ли оно не быть данным и мне?

Религия ссылается на случаи пророчеств и видения будущего; она допускает и утверждает данность его святым. Если добросовестно отнестись к сообщениям о подобных фактах, ясно, что речь идет о безошибочном и точном ясновидении во времени и видении неотвратимого. Но раз дан во всей своей конкретности хотя бы один момент будущего, надо допустить, что дано все будущее, все его моменты: ведь все ото всего зависит, все со всем связано. Разрушительные для «свободы воли» выводы совершенно очевидны; и вполне естественны, хотя и не свидетельствуют о последовательности философской мысли, попытки истолковать предсказания как видение наиболее вероятных, но вовсе не неизбежных возможностей. Такое толкование, превращающее все пророчества в нечто подобное пророчеству Ионы о падении Ниневии, стоит, на мой взгляд, в прямом и резком противоречии с текстом священных книг и ясным смыслом преданий. Но я не стану делать основанием своих рассуждений ветхозаветные и новозаветные пророчества. Они не принимаются всерьез самими верующими, которые лишь лицемерно от них отмахиваются и предпочитают молчать о них с неменьшим усердием, чем о чуде Иисуса Навина. Я буду исходить из фактов, не разрушимых для самой строгой и придирчивой научной критики, из таких, отрицание которых свидетельствует о предвзятости догматического упорства.

2.* а) В книге известного Д э в и с а (Davis, The Penetralia, New York, 1856; нем. перев. W. Besser'a, Leipzig, 1884, по которому привожу цитату) на стр. 219 читаем: «Берегитесь в те дни! В телегах, экипажах, каретах, на дорогах, без лошадей, без пара, без всякой видимой двигательной силы все движется с большей скоростью и большею уверенностью, чем теперь» (т. е. в 1856 г.). «Экипажи и тяжелые повозки будут приводимы в движение п о с р е д с т в о м с т р а н н о г о и п р и т о м п р о с т о г о с о е д и н е н и я в о д ы с а т м о с ф е р и ч е с к и м г а з о м. Это соединение будет сгущаться с чрезвычайною легкостью, воспламеняться чрезвычайно просто, применяться подобно тому, как в наших нынешних

* К сожалению, отсутствие в нынешнее время всякой возможности выписывать нужные книги из-за границы и трудные условия работы не позволили мне везде проверить цитаты по первоисточникам и ограничили меня двумя книгами: добросовестной, но плоской работой историка М. К е м м е р и х а (Dr. Max Kemmerich, Prophezeiungen. Alter Aberglaube oder neue Wahrheit? Alb. Langen, München, 1911) и несколькими изданиями пророчеств Нострадамуса, главным образом изд. Ле Пеллетье (Anatole Le Pelletier, Les Oracles de Michel de Nostradame. I—II, Paris, 1857). Книжки Б о р м а н а, Д е Ф е р р ь ё м и соответствующие номера газет и журналов остались мне недоступными. Впрочем, весь материал проверен Кеммерихом.

локомотивах, так что весь аппарат сможет уместиться между передними колесами... Первым условием для этих локомотивов будут хорошие дороги, по которым они станут ездить с большою скоростью без лошадей...» (Первый мотор-грузовик построен в 1885 г.; первый дорожный автомобиль — в 1890). На той же странице Дэвис предсказывает «воздушные корабли», отмечая как необходимое условие их появления открытие «большей, чем теперь, двигательной силы».

б) В «Neue Spiritualistische Blätter», Berl. 1898, Januar, напечатана следующая стенографическая запись сеанса с берлинской ясновидящей, скрывающейся под именем Frau de Ferriëm * — «*Пожар в Нью-Йоркской гавани.* (Ясновидящая смотрит вниз, по-видимому, на расстояние от нее около 5 метров широко раскрытыми остановившимися глазами, и через несколько мгновений молчания в том же положении говорит следующее): Это большой пожар, сильный огонь. Множество кораблей. Горит корабль. (Медиум опускает голову, закрывая глаза). Все черный дым, черный, как уголь, дым: о, и какой густой. Это около берега. Это горит в гавани. О, о, но это плохо. (Немного поднимает голову и опускает ее опять. Потом открывает глаза и говорит:) Возьми прочь, возьми платок. (Помолчав, она восклицает:) Это гигантский пожар в Нью-Йорке. Я вижу его. (Медиум ранее была в Нью-Йорке и поэтому признала представший ей в видении город за Нью-Йорк)». Второе видение тем же медиумом того же пожара, с характерным указанием на то, что она видела пылающий не американский корабль, напечатано в «Psyche», Berlin, 1899, Maiheft и в «Die Uebersinnliche Welt», Berlin, 1899, Juniheft, S. 205, Anm. — В 1900 г. 30 июня произошел пожар в Нью-Йоркской гавани, причем особенно пострадал «Norddeutscher Lloyd» (американские суда не были задеты) и огонь перебросился на портовые постройки («New York Herald», 1900, VII, 1).

с) Ради одной любопытной детали привожу предсказание землетрясения на о. Мартиника, во время которого (в 1902 г. в Вознесенье) разрушен St. Pierre и поврежден телеграфный кабель. Оно напечатано в «Zeitschrift für Spiritismus», 1899, 24 Juni, S. 221; «Spiritistische Rundschau», Berlin, 1901, Juli. — Берлин, 10 мая 1899 г. Ясновидящая (не в трансе): «Через несколько лет случится большое землетрясение. Может быть, в 1902 г. Я сосчитала это по звездам. Самое большее, если я ошиблась, сказав годом раньше.

---

* Для дальнейшего см. M. Kemmerich, X kap., S. 325—45; Walter Bormann (председатель мюнхенского «Gesellschaft für wissenschaftliche Psychologie») Die Nornen. Forschungen über Fernsehen in Raum und Zeit, Leipzig, 1909 и De Ferriëm, Mein geistiges Schauen in die Zukunft, Berlin, 1905.

Событие падает на промежуток — 3—4 лет, но 4 года надо считать не целиком. Землетрясение так ужасно, что будут повреждены кабели».

d) «Kritik, Wochenschrift des öffentlichen Lebens», Berlin, 1897, 18 September; «Zeitschrift für Spiritismus», B. III, S. 74 (4 März 1899) и S. 57 (18 Februar 1899); и Godefroy (Kerkau) «Berichte» № 2 v. 20 September 1899, где указано: «Das Gesicht dürfte sich jedenfalls bald erfüllen, bzw. in einem der kommenden Jahre».[4] — «Катастрофа в каменно-угольных копях около Брюкса (Дукс) в Чехии. Первое видение (дама закрывает глаза и говорит:) Ужасно, все люди здесь около шахты! Как они бледны на вид! Словно трупы. Ах, да там только трупы и есть. Да, их вытаскивают и теперь всех отправляют дальше. И вся местность так черна, а там совсем маленькие домишки. Люди, которых я вижу, говорят на другом языке, даже на разных языках — все сразу. И как все смертельно бледны! — Вот вынесли одного. У него пояс с блестящей пряжкой. Скоро Рождество. Собачий холод. Там один, у которого лампа с решеткой. — Это угольные копи. Все так черно и так голо. Я вижу только старые домишки. Вся местность так пустынна. — Я слышу теперь, что там кто-то говорит. Он говорит: «Все доктора приезжают из Брюкса»... Ах, это чешское местечко... Разве ты не видишь? (Я не вижу)... Что? Ты ничего не видишь! (Последние слова ясновидящая говорит словно в испуге и открывает глаза)». «Второе видение (пополудни следующего дня). Как печально все здесь выглядит! Все это люди: их так много! — Там много женщин; как они плачут! Мужчины мертвы; немного живых. Всех их вытащили наружу. Боже, мне так жалко бедняжек! Посмотри на всех этих детей! Какой вид у мужчин. Они совсем черны от дыма, наверно они задохлись под землей. — Это чехи. У женщин и детей на головах платки. Да, это чехи. Ах, бедные, как раз теперь около Рождества. Ужасно! С поездом, который пришел, я уже ехала. Вот он там. Он переезжает Эгер. Да, это Чехия. Как они там лежат! — Это доктора там копошатся? — Хорошие люди! У многих на руке повязки с крестом. — Что такое в руках у женщин и детей? Цепочки. К чему им цепочка? Ах, они теперь крестятся. Это четки. Ах, они молятся; но все они все-таки плачут! На поезде я вижу австрийского орла, двуглавого орла. Ах, там, конечно, стоит кондуктор? Я слышу, как он говорит: «В копях Дукса», говорит он; а я читаю: «Брюкс». Потому что это написано там на повозке. — Ах, это санитарный отряд. — Но они совсем не могут помочь бедным. Все они уезжают на такой смешной повозке. (Сомнамбула пробуждается)».

Через 4 года произошла катастрофа в каменноугольных копях Дукса около Брюкса в Чехии, во второй половине сентября, но извлечение трупов продолжалось несколько недель, часть их извлечена еще в конце октября при большом холоде.

e) «Zeitschrift für Spiritismus», Köln, 1900, October, № 43. — Frau de Ferriëm видела черную массу не вполне погрузившегося в воду, разбившегося о скалу в южном море корабля, принятого ею за немецкое военное судно. Она видела тонущих, по ее мнению — немецких, матросов и капитана, с бородою, как у императора Фридриха, только покороче и темнее, поднявшего руки к небу и что-то говорившего. Видела она, наконец, и запоздалую помощь. А 7 декабря 1900 г., т. е. через полтора месяца, немецкое учебное судно «Gneisenau» наскочило около Малаги на скалу Morro Levante. Хотя целиком оно в воду не погрузилось, экипаж бросился в воду и частью погиб. Капитан Бекман, действительно, поднимал руки к небу. Борода его, по словам судившего по фотографии Бекмана, действительно похожа на бороду имп. Фридриха. Ясновидящая видела все очень отчетливо и предсказывала скорое исполнение виденного.

Я думаю, что приведенные факты (а количество их легко умножить) говорят сами за себя и удостоверенность их исключает возможность шантажа. После них читатель, может быть, с большим доверием отнесется и к предсказаниям Михаила Нострадамуса.

3. К сожалению, Нострадамус (1503—1566), врач, гуманист, философ и астролог, по целому ряду соображений изложил свои предсказания не в хронологическом (по его словам — ясном для него) порядке, умышленно их перепутал и придал им форму весьма загадочных четверостиший (quatrains). Разгадать смысл этих «катренов» удается лишь «post facta», но они от того своего значения не теряют, так как первое издание их вышло еще в 1555 году в Лионе, первое полное издание закончено сейчас же после смерти Нострадамуса в 1566 г. Пьером Риго (Pierre Rigaud) и существует в крупнейших библиотеках Европы, не говоря уже о переизданиях XVI—XVIII вв.

f) Смерть Генриха II (изд. 1555 г. I, 35).

Le lyon jeune le vieux surmontera
En champ bellique par singulier duelle:

Dans cage d'or les yeux luy crevera,
Deux classes une, puis mourir, mort cruelle.

Юный лев одолеет старого
На поле воинском единственным двоеборством:

В клетке золотой глаза ему выколет,
Две раны — одна, потом смерть, жестокая смерть.

В июле 1559 г. около Парижа на пустоши, где ныне бульвар Сен-Жермен, произошел поединок-турнир, в котором, вопреки обычаю, боролось только двое: король Генрих II (40 лет — «старый

лев») и молодой Монгомери, Монгомери почему-то не опустил копья, и оно, попав в золотое забрало королевского шлема, сломалось, пробив забрало; осколок же копья ударил под левый глаз и скользнув засел в нем (deux classes — une). Через несколько дней король умер мучительной смертью.

g) Генрих III и Гиз (изд. 1555 г. III, 55).

En l'an qu'un oueil en France regnera
La Cour sera en un bien fascheux trouble:
Le Grand de Blois son amy tuera;
Le regne mis en mal et doute double.

В год, когда одно око будет царствовать во Франции,
Двор будет в очень неприятном смятеньи:
Великий из Блуа убьет своего друга;
Королевство поставлено в беду и смятенье двойное.

Единственный пока год, когда во Франции был королем одноглазый, — 1559, в котором Генрих II жил несколько дней после турнира с Монгомери. Генриху наследовал шестнадцатилетний, болезненный Франциск II, умерший в 1560 г. При нем начался мятеж гугенотов. В 1560 г. на престол вступил десятилетний Карл IX. Ему наследовал Генрих III, в качестве короля французского державший свой «lit de justice» [5] в Блуа и в конце 1576 г. собравший в том же Блуа «états généraux», на которых произнес блестящую речь и добился весьма существенных результатов. В 1578 г. он заманил в свой замок в Блуа и приказал убить Генриха Гиза (son amy), следствием чего были революции в Париже и ожесточенная борьба раздиравших Францию двух партий: роялистов и лигистов.

h) Наполеон I. Карьера Наполеона началась с осады приморского Тулона, одно время платившего дань (tribut) англичанам. Сделавшись императором, он остриг свои длинные волосы, первый из французских государей (la tête rasée), [6] еще ранее разорвав с директорией и советами. В его четырнадцатилетнем правлении (1800—1814) перелом падает на время около 1812 г., вскоре после развода с Жозефиной (1809) и брака с Марией Луизой. В дальнейших комментариях приводимые ниже катрены (I, 60; VII, 13 и I, 88) не нуждаются.

1) Un empereur naistra près d'Italie
Qui à l'Empire sera vendu bien cher:
Diront avec quels gens ils se ralie,
Qu'on trouvera moins prince que boucher.

2) De la cité marine et tributaire
La teste razé prendra la satrapie.
Chasser sordide qui puis sera contraire.
Par quatorze ans tiendra la tyrannie.

3) Le divin mal surprendra le grand Prince,
Un peu devant aura femme espousée:
Son appuy et credit à un coup viendra mince,
Conseil mourra pour la teste rasée

1) Император родится около Италии,
Который будет продан империи за дорогую цену:
Про людей, с которыми он свяжется,
Станут говорить, что среди них найдешь
Меньше принцев, чем мясников.

2) От города приморского и платящего дань
Бритая голова захватит сатрапию;
Прогонит мерзость, которая потом будет против (него),
Четырнадцать лет будет тираном.

3) Божья беда постигнет великого государя,
Немного раньше он возьмет себе супругу:
Его мощь и влияние сразу уменьшатся,
Разумность умрет для бритой головы.

В двух случаях удается установить у Нострадамуса довольно точную датировку предсказываемых им событий.

i) В предисловии к первому изданию своих катренов он, между прочим, пишет: «... и будет начало, разумея о том, что продлится, и начнется в этом году большее преследование христианской церкви, чем бывшее в Африке, и продлится оно, пока в году 1792 не станут считать обновление века». — «Преследование церкви» во Франции началось конфискацией 1789 г., достигнув апогея в 1793 г. (Культ Разума), хотя наиболее жестокие события и падают на 1792 г. Декретом конвента от 5 октября 1793 г. введен новый, отмененный Наполеоном в 1804 г., революционный календарь задним числом — с полуночи 22 сентября 1792 г. С приведенною фразою можно связать и то, что Нострадамус пишет несколько ниже. — «Еще в последний раз будут дрожать все христианские царства, а также царства неверных в течение 25 лет; и будут более тяжелые войны и сражения, и будут города, местечки, замки и все другие постройки сожжены». Если прибавить 25 к 1792 г., мы получим 1817 г., довольно точную дату конца революционных и Наполеоновских войн.

к) В 1661 г. в марте (если считать по эре эпохи Нострадамуса, начинавшей год с Пасхи или Благовещения, так в 1660) по смерти Мазарини Людовик XIV сделался фактическим государем, унаследовав наконец королевство меровингов, в гербе которых была жаба. (X, 20).

Quand le fourchu sera soustenu de deux paux,
Avec six demi-corps (cors?) et six sizeaux, ouvers,
Le très puissant seigneur, heritier des crapaux
Alors subjuguera sou soy tout l'univers.

Когда два кола подопрут вилку
С шестью полурогами и шестью раскрытыми ножницами,
Тогда очень могучий государь, наследник жаб,
Подчинит себе всю вселенную (все царство?).

Для пояснения напомним, что вилка XVI в. имела форму французской большой буквы игрек (Y), что разъясняет первую строчку как латинское M, т. е. mille = тысяча, полурог дает букву C, т. е. centum — сто, а открытые ножницы латинское же десять — X. Таким образом мы получаем MCCCCCCXXXXXX или 1660.

Чтобы поставить вне сомнений точность ясновидения Нострадамуса и сблизить это ясновидение с приведенными выше примерами, я позволю себе привести еще три катрена, отсылая любопытствующих к самостоятельным поискам хотя бы по изданию Ле Пеллетье.

l) Людовик XIII и Монморанси. (IX, 18):

Le lys Dauffois portera dans Nancy
Jusques en Flandres electeur de l'Empire;
Neusve obturée au grand Montmorency
Hors lieux prouvés delivré à clere peyne,

Лилия дофин понесет в Нанси
Вплоть до Фландрии курфюрста имперского.
Новая тюрьма великому Монморанси.
Вне назначенных мест предан Клерпейну.

С половины XVI в. вперед первый государь и первый из Бурбонов носивший имя дофина был Людовик XIII. В 1633 г. 24 сентября его войска вошли в Нанси, а за ними 25-го и он сам, начав войну с империей за поддержку Лотарингией французских мятежников. В 1635 г., защищая попавшего в плен курфюрста Трирского, Людовик двинулся во Фландрию и осадил Лувен. В 1632 г. он заключил за измену в только что отстроенную в Тулузе новую тюрьму Генриха II Монморанси. Семья заключенного могла добиться только одной милости: «Великий Монморанси» был казнен не на площади, как все преступники, а во дворе ратуши перед статуей Генриха IV, и не рукою палача, а рукою солдата. Имя этого солдата, исполнившего «славное наказание» (clara poena — clere peyne) было Clerepeyne, что удостоверено современными источниками.

m) Людовик XVI (IX, 20 и 34).

1) De nuict viendra par la forest de Reines
Deux pars, vaultorte, Herne la pierre blanche,
Le moyne noir en gris dedans Varennes;
Esleu Cap. cause tempeste, feu, sang, tranche.

Ночью пройдут через дверь королевы
Два супруга, ложная дорога, королева, белый камень,

Оставленный (?) король в сером в Варенн:
Избранный Кап. причина бури, огня, секиры.

Смысл ясен из сопоставления ночного выхода через дверь королевы, Варенна и «избранного Кап.», т. е., конечно, Капета. — Речь идет о бегстве Людовика XVI и Марии Антуанетты в Варенн. Если же так, то легко раскрываются анаграммы Herne = reine и noir = roi и приобретают смысл остальные слова катрена, из которых наиболее загадочное «moyne» возводится Ле Пеллетье к греческому «monos» = один, одинокий. Мы можем с полным основанием утверждать — Нострадамус более, чем за 130 лет видел, как Людовик XVI, одетый в серый камзол вместе с королевою, одетою в белое платье и поседевшею в день вынужденного возвращения, ночью вышли через дверь королевы и направились в Варенн. Он знал, что дорога через Варенн — «ложная», «vallée tortuese», т. е. не приведет к добру и без пользы избрана вместо предполагаемой прежде дороги на Верден, чем, может быть, объясняется и неудача бегства. И мы не станем спорить с пророком, что «избрание» Капета, т. е. присяга его конституции, или, если угодно, он сам — причина мятежа, пожаров, убийств и казней, секиры, отсекшей его голову — гильотины.

2) Le part soluz mary sera mitré
Retour: conflict passera sur le thuille
Par cinq cents: un trahyr sera tiltré
Narbon: et Saulce par couteaux avous d'huille.

Супруг, один, огорченный, будет одет митрой
По возвращеньи: столкновение произойдет на Тюиль,
Вызванное пятьюстами: один предатель будет титулованный
Нарбон и Сос (между предками его хранители масла).

Тюиль при Нострадамусе называлось место, купленное в 1564 г. Екатериной Медичи, которая в 1566 г. заложила на нем замок. Разумеется, нельзя было еще предвидеть, что здесь подымется Тюильри, что Тюильри сменит Лувр и явится резиденцией Людовика XVI. Для нас упоминание о Тюильри в связи в «пятьюстами» разъясняет дело. Речь идет о нападении на Тюильри в ночь с 9 на 10 августа 1792 г. и, значит, опять о Людовике XVI. В полном соответствии с исторической истиной Нострадамус предсказывает, что по возвращении короля из Варенна он, «один» и «огорченный», будет «митрирован». Действительно, ровно через год после бегства (20.VI.1791) 20 июня 1792 г. (день в день — ошибся ли Нострадамус или неточно выразился и «по возвращении» надо понимать, как «спустя некоторое время по возвращении»?) толпа вторглась в Тюильри, причем королева с детьми и король оказались в разных комнатах. Король, оставшись один с толпою и, вне всякого со-

мнения, «огорченный» (marry) происходившим, принужден был надеть себе на голову красную якобинскую шапочку, т. е. фригийскую, как у жрецов Митры. Менее, чем через два месяца, в ночь с 9 на 10 авг. пятьсот «féderés» [7] напали на Тюильри, причем опять неясно: спутал ли Нострадамус два нападения в одно или только не вполне отчетливо рассказывает (знак препинания говорит в пользу второго предположения).

Кто же погубил, «предал» короля? — Ясновидец, как и мы, начинает гадать и, в поисках изменников, находит двоих: Нарбона и Coca. — Louis comte de Narbonne сын побочной дочери Людовика XVI, но несомненно «титулованный», был военным министром Людовика XVI с декабря 1791 г. по 10 марта 1792 г. Политика его сводилась к лавированию между двором и партиями легислативы. Он выражал стремление укрепить королевскую власть путем войны с Австрией и Пруссией и старался увлечь собрание громкими фразами о военной мощи Франции. Подозрительный для обеих сторон, он получил от короля отставку в довольно резкой форме, бежал в Англию и позже был послом Наполеона в Вене. Почему он «предатель», нам неизвестно; но роялист, подобный Нострадамусу, мог его счесть за такового.

Как можно убедиться из современных газет (например, Монитёра), «Sauce» (начертание «Saulce» произношения не меняет) была фамилия мелкого торговца в Варенне, в доме которого был задержан и узнан Людовик XVI. В благодарность за помеху бегству королевской семьи национальное собрание декретировало ему 20 000 ливров дотации. Были ли среди его предков «хранители» (торговцы?) масла, нам известно менее, чем Нострадамусу.

4. Таковы не безразличные для вопроса о свободе воли несомненные факты, спорить с которыми может лишь человек, совершенно чуждый научному методу и ставящий свои предрассудки выше очевидности. Но если для нас обязательно признать факты, обязательно для нас также принять и необходимо вытекающие из них следствия. Не вдаваясь в гипотезы (хотя бы весьма вероятные) о природе ясновидения, я ограничиваюсь здесь приведением неоспоримых после всего сказанного положений.

Некоторые (а, может быть, при известных условиях и в известном состоянии, например — в сомнамбулическом и даже просто глубоком сне, и все, но я говорю «некоторые» из желания устранить всякую гипотетичность) люди способны видеть и видят будущее во всей его полноте и реальности. Такое видение или «ясновидение» иногда связано с состоянием глубокого гипноза или автосомнамбулизма (термины, надо заметить, очень условные), причем ясновидящий сам не сохраняет в бодрственном состоянии воспоминаний о виденном им, почему и необходим другой человек, регистрирующий его слова. Иногда же, как у Нострадамуса, Казотта и

многих других, связь между состоянием ясновидения, по описанию Нострадамуса, технической своей стороною напоминающим то, что говорит о магии Ямвлих, и бодрственным сознанием не прерывается, и сам ясновидящий может сообщать о видимом или виденном им.

Ясновидящий созерцает будущее во всех его подробностях, с полною отчетливостью, так, как мы созерцаем настоящее. Он видит все происходящее перед ним, слышит, обоняет, испытывает те же чувства, какие нормальный человек испытывает при подобных же реальных событиях: страх, сожаление, надежду, радость и т. п. Он может видеть будущее, в котором сам никакого участия не принимает (например, то, что произойдет через 200—300 и более лет), но может видеть и свое будущее, в котором сам примет участие. К сожалению, пределы моей темы и статьи не позволяют мне подвергнуть анализу последний случай, для чего потребовалось бы приведение нового материала, и объяснить: как и почему невозможно изменение своего будущего ясновидящим.

Ясновидящий может определить время предстоящего события. Это вполне понятно, если в видимом им есть соответствующие данные, например — если кто-либо из видимых им людей называет число, если на стене висит отрывной календарь, на столе лежит свежая газета. Но и помимо таких случаев он определяет временное место видимого им недоступным нам ныне способом. Есть основание предполагать, что этот способ связан с положением звезд на небе, чем объясняется значение в предсказаниях астрологии. Нострадамус, очень точный в немногих своих датировках, прямо указывает на «astrologia judiciaria».[8] По звездам считает время и не изучавшая астрологии Frau de Ferriëm (Ср. 2 с). Таким образом, видение будущего, заставляющее нас предполагать какое-то возвышение над временем, связано с усмотрением некоторого точно отражаемого нашим временным течением порядка событий.

Будущее усматривается не как возможность или одна из возможностей. Ясновидение не догадка, а именно видение, самое ясное, полное и отчетливое, такое же, за исключением относимости его к будущему, как и видение прошлого.

Итак, будущее существует. Оно уже дано и осуществлено и может быть дано в особого рода видении и нам или, по крайней мере, некоторым из нас, для которых существует большая полнота бытия, чем для нас, живущих только настоящим. И не поможет уловка, что видимы разрозненные моменты будущего, ибо подобное предположение сейчас же принудит нас отказаться от закона причинной взаимозависимости всего и перейти к пониманию мира как совершенного хаоса. Достаточно одного, только одного удостоверенного факта из области видения будущего для того, чтобы выставленное мною положение было оправдано.

Но если оно, в чем я не сомневаюсь, оправдано, то, с точки зрения обычного понимания и традиционной постановки проблемы свободы, придется принять абсолютный детерминизм. — Все дано, все предопределено и произойдет с необходимостью. С приведенными доводами традиционному индетерминизму справиться потруднее, чем с доводами атомизирующих душевность детерминистов.

Так сама эмпирия, неоспоримые факты вторично приводят нас к необходимости поставить проблему на иную почву. Постараемся поставить ее на такую, чтобы приведенные факты ясновидения явились эмпирическим обоснованием предлагаемого нами решения. Для этого формулируем задачу нашу следующим образом: — если будущее некоторым образом уже дано и существует, т. е. если возможно с полнотою и подлинностью видеть и слышать то, что данный человек (я или кто-нибудь другой) будет делать, говорить, думать в любой момент будущего, осуществляемая мною моя свобода — неоспоримый и притом эмпирически удостоверенный факт.

III

1. Для правильной постановки и удовлетворительного решения вопроса о свободе необходимо исходить из правильного понимания души. Я не считаю себя связанным в н е ш н е — данными нормами какой бы то ни было метафизики, в том числе и высокомерной кантианской метафизики, осуждающей себя на ограниченность горделивыми притязаниями на титул единственно-научной, и вполне сознательно пользуюсь термином «душа», этим потерянным паспортом современной «естественно-научной» психологии. Слава Богу — теперь уже нет надобности обосновывать такое словоупотребление, по меньшей мере столь же правомерное, как и господствующая замена понятия души другими терминами, вроде «душевной жизни», «потока сознания» и тому подобных метафор.

Душа представляет собою некоторое многоединство или, как я предпочитаю выражаться, некоторое «относительное всеединство». Она и единое, и все, и каждое, единое и всяческое в ее пределах, в ее определенности. Подходя к наблюдению над жизнью души со стороны ее эмпирического самосознания, к душе, как самосознающей себя эмпирически (под этим я разумею здесь только наличность самосознания во всех проявлениях души, не самое обращенность ее на себя), Б е р г с о н превосходно выяснил неприменимость к жизни души и к пониманию ее обычно применяемых нами количественно-пространственных представлений, хотя он и упустил из виду, что кроме пространственной количественности, существует и другая, от качественности отличная и к душе применимая. Как бы то ни было, в самосознающей душе нет пространственно большего

и меньшего, нет элементов или атомов: каких-то отдельных и обособленных стремлений или мотивов, вообще нет прерывности. Эта особенность обычно подчеркивается метафорами-сравнениями душевной жизни с потоком, органическим развитием и т. п., но обычно сейчас же забывается ради, например, экспериментального определения силы идеи, длительности настоящего и т. д. Нельзя говорить, что душа состоит из частей или элементов, хотя она и не безразличное единство, а единомногое, в котором вся она есть каждый из ее «моментов» и все они вместе, каждый из «моментов» ее — вся она.

Необходима, однако, одна весьма существенная оговорка. — Невозможно в том, что мы называем нашею душевною жизнью, отрицать некоторую разъединенность. В душе всплывают моменты, которые не могут быть признаны всецело ею самою. Таковы чувство голода, жажды, libido sexualis; такова истинность воспринимаемого. Здесь чрезвычайно ценным является выдвинутое в русской философской литературе Н. О. Лосским различение между «моим» и «данным мне». «Мое» — всецело душа; «данное мне» — душа только частично: в той мере, в какой оно воспринимается и осваивается душою. И то, что я утверждаю о всеединстве души, относится только к «моему»: о «данном мне» речь будет дальше.

Сравнительно не так уж трудно убедиться в единстве души в каждый данный момент времени: достаточно внимательного самонаблюдения. Всему же, что мешает такому пониманию души, находится объяснение в том, что мы разрешаем нарушающее ее единство во временной ряд. Так в основе вульгарного толкования волевого акта как борьбы мотивов лежит представление о существовании в душе, уподобляемой чему-то пространственному, нескольких атомов-мотивов, из коих во взаимной борьбе «то сей, то оный на бок гнется», неизменно, впрочем, сохраняя свою индивидуальность. Душа мыслится при этом, хотя и пространственной, но единой, а мотивы существующими где-то вне и только во временном чередовании вторгающимися в душу. Подобное представление поколебать не трудно. Но место его, в лучшем случае, занимает представление о переходе души из одного состояния в другое, хотя бы, как у Бергсона, и с допущением, что ни одно «состояние» не повторяется, переход непрерывен и возврат к прошлому невозможен. Однако, вдумываясь в вопрос и внимательнее наблюдая, приходится признать необходимость однообразного понимания души и тогда, когда дело идет о «миге настоящего», и тогда, когда дело идет о жизни души во времени. Этого требует идея единства.

Если душа — относительное всеединство, то не только всякий из существующих и условно обособляемых ее моментов есть она сама, но — и всякий из двух последовательных моментов ее бытия.

Иначе говоря — если душа всеедина, она и всевременна, разумеется, всевременна относительно: в пределах всего ее времени. И только путем такого предположения можно объяснить ряд фактов душевной жизни и ее самое.

Предположим, что душа переходит от состояния *a* к состоянию *b*. Это значит, что сначала сама душа есть *a*, а потом есть *b*. И *a* и *b* — «мое» души, т. е. она сама: все, что находится в *a* и *b* «данного мне», мы пока отметаем. Ведь очевидно, что, если в *a* или *b* есть нечто иное, это иное может быть скорлупою, одеждою, нарядом души, но только не ею самою и постольку говорить об изменении души более, чем бессмысленно. Тогда душа вообще не изменяется и, так как изменение душевной жизни — неоспоримый факт, совсем не существует. Но тогда невозможно и самосознание, ибо что же будет сознавать себя при переходе *a* в *b*? Невозможно и сознание, ибо что же сознает самый этот переход? Итак, поскольку мы говорим об изменении души, мы мыслим схему: сперва душа есть *a*, потом она есть *b*. Но как при этом условии может она быть единою душою, и как возможно сознание ею того, что *a* и *b* есть «мое» и она сама, сознание перехода от одного состояния в другое, изменения, времени? Допустим, что *a* и *b* не простые состояния, но $a = mn$, а $b = np$. Тогда душа может сохранить себя, сознание перехода и времени потому, что она есть *n*, нечто пребывающее в *a* и *b*. Беда только в том, что подобные же проблемы возникают в применении к *mn* и *np*: для того, чтобы связать их, надо снова допустить, что $m = ik$, $n = kl$, $p = lo$ и т. д. до бесконечности. В процессе выяснения взаимоотношений между душою, *a* и *b* содержание души будет бесконечно увеличиваться, а отдельные моменты уменьшаться, пока в пределе душа не охватит всю душевность, все «мое», а иное разных состояний не станет нулем.

Никакого упрека в атомизации мною здесь душевной жизни я не допускаю. Просто путем пространственных представлений и конечных величин я выражаю непрерывность процесса. Вывод, к которому мы пришли, неизбежен, раз только душа признана всеединством. Он необходим и для того, чтобы обосновать самое непрерывность душевной жизни, возможность самосознания и знания, возможность временности. И за подтверждениями относительной, очень, правда, относительной и ограниченной всевременности души ходить недалеко. — Она дана нам в том, что мы познаем изменение нашей души, различаем прошедшее, будущее и настоящее. Она дана нам в восприятии мелодии (вспомним слова Моцарта о том, что он сразу воспринял весь свой Requiem прежде еще чем написал его), в такой простой вещи, как восприятие боя часов, в конце концов — в восприятии всякого процесса, т. е. решительно всего. Эту интуицию довольно ярко формулирует Бергсон в изобра-

жении «durée réelle»,[9] хотя, по своему несчастному обыкновению, не продумывает ее до конца и не обрабатывает метафизически. Мне могут возразить ссылкою на память. Но с этою ссылкою я прошу подождать. — Предстоит более серьезное затруднение.

2. Прежде чем перейти к нему, постараемся еще несколько уяснить себе, что такое всевременность. Допустим, что временное течение состоит из бесконечного числа бесконечно малых моментов, которые мы все выразим в исчерпывающем их ряде букв латинского алфавита — $a\ b\ c\ d \dots m\ n \dots x\ y\ z$. Если душа ($A$) сразу совместима только с одним моментом (a, b, m, z), т. е. если она всецело временна, она не может сознавать изменения своего из a в b, из m в n и т. д. и самого факта изменения. Пользуясь принятыми нами обозначениями и отмечая порядковыми числами внизу букв степень убледнения данного мига в последующих (напр. $a - a_1b - a_2b_1c\dots$) мы сможем изобразить, и довольно точно, течение нашей душевной жизни, как ряд мгновений или моментов второго порядка в схеме —$a + a_1b + a_2b_1c + b_2c_1d + \dots + l_2m_1n + m_2n_1o + n_2o_1p + \dots + x_2y_1z$.

Эта схема почти выразит нам относительную всевременность души в ее эмпирическом сознании и самосознании, причем для нас сейчас несущественна теоретическая неудовлетворительность нашего построения, требующая перехода к полному относительному всеединству. Мы можем далее представить себе течение нашей душевной жизни иначе: так, чтобы в нем не погибал ни один миг, но происходило бы непрерывное нарастание, и выразить новое наше представление схемою — $a + ab + abc + abcd + \dots + abc \dots mn \dots xy$. Тогда мы получим временность, в которой будет настоящее и будущее, но не будет прошлого, — время двух измерений. Оно ближе ко всевременности, чем наше «трехмерное время», но еще не всевременность. Всевременность получится тогда, если вся временность сведется к одному последнему моменту «двумерного времени», к $abcd \dots mn \dots xyz$, если не будет не только прошлого, а и будущего и настоящего, определяемого его отношением к последующему и предшествующему.

Теперь мы можем перейти к ожидающему нас затруднению. — Утверждая временное всеединство души, скажут нам, необходимо уничтожить время, т. е. придти в противоречие с несомненным фактом нашего опыта. Всевременная душа уже не временна, и мы не в силах представить ее себе иначе, как в виде чего-то неподвижного, неизменного.

В данную минуту я ($=E$), продолжая развитие моей мысли (продолжая быть a) еще и наблюдаю за нею, т. е. есмь b, и обратно: я сразу и a и b ($E = a + b$), как раньше я был только a ($E = a$). Притом a вовсе не часть E, а само оно, и новая формула $E = a + b$, не устранила, старой $E = a$, прибавив, однако, формулу $E = b$, но

не позволяя мне утверждать, что *a* = *b*. — Я мыслю и мыслю весь я, тожественный с моею мыслью (моя мысль есть я сам); в то же время я наблюдаю себя и тоже весь я наблюдаю, тожественный с моим наблюдением (мое наблюдение есть я сам). Однако мысль моя остается отличною от моего наблюдения. Этот доступный каждому факт и являет нам природу всеединства, хотя весьма несовершенно. Доступный всякому, он требует для восприятия его некоторого усилия, особенно если налицо не два, а три и более моментов. Естественно, что мы предпочитаем меньшее напряжение: сначала воспринимаем *a*, потом *b*, потом *c* и т. д. Но в строении души от этого ничего не изменяется: всеединство остается самим собою.

Всевременность нашей души целиком нами не познается; нам дана лишь очень ограниченная ее всевременность — «всевременность трех мигов»; прошлого-уходящего — настоящего — будущего-наступающего. Я не хочу сказать, что одна («первая») «всевременность трех мигов» отделена от другой («второй»), «вторая» от третьей и т. д., и этим контрабандным путем ввести в душевность мою прерывистость. Самонаблюдение подобных гипотез не подтверждает. Воспринимая в настоящем уходящее-прошлое или наступающее-будущее, я не воспринимаю линии разрыва. Я не вижу, где может быть граница прошлому и будущему, где то и другое «отрываются» от настоящего: мне дана полная непрерывность вместе с не допускающей деления духовностью. Вот сейчас, в настоящем я ощущаю свое вхождение в будущее, свое ухождение в прошлое, ощущаю непрерывно. Никаких границ не видно, и нет ни малейшего основания подобные границы предполагать. Как-то неожиданно переживание мое, постепенно бледневшее, потом словно ушедшее (не оно — я сам), теперь, через десять минут «вспомнилось» и признается мною во всей своей реальности прошлым. Но оно никуда не проваливалось, не отрывалось: оно и сейчас, «вспомнившееся», во мне и я сам — я прошлый во мне настоящем.

Любопытный факт. — В некоторой, правда очень малой степени, я могу длить свое настоящее, вернее — не отпускать его (или себя самого) в прошлое, приемля тем не менее в себя будущее. Это, конечно, относится к тем моим душевным состояниям, которые наименее зависимы от внешнего мира и жизни моего тела. Однако попытки такого рода я делаю и в иных случаях, например — в минуты острого наслаждения или гутируя хорошее вино, медленно съедая пирожное. Погибает ли что-нибудь временное в такие минуты? И можно ли сказать, что я стою в стороне от времени в каждый из моментов моей «всевременности» трех мигов? Мне кажется, что когда мы представляем всевременную душу противостоящею потоку времени, как нечто неподвижное, как верстовой столб, мы опять делаемся жертвою нашей бессознательной склонности

атомизировать душевную жизнь. Сознавая тожество наше с нашими изменяющимися душевными состояниями и забывая о том, что мы пребываем, мы представляем себе себя самих как бы несущимися в мире неподвижных явлений, чем-то вроде поезда. Но сознание того, что мы пребываем, нам все-таки свойственно и забывается нелегко, а потому и образ верстового столба более приличествует как символ упорных атомистов. Тем более, что его можно подменить образами более изящными и фразами латинскими. — «Generatio venit, generatio praeterit — terra autem in aeternum stat»; «Vanitas vanitatum et omnia vanitas».[10]

Во всяком случае, всевременность души целиком мне не дана. Она — вывод из моего опыта и необходимая предпосылка его, но не—знаемое мною непосредственно. Иными словами: если душа всевременна, как знающая и сознающая себя — она всевременна в очень малой степени, т. е. временна. Но ведь не две души во мне, а одна. Следовательно, душа и всевременна и временна. Это лишь одно из проявлений ее всеединства. Раз *a* не есть *b*, но и *a* и *b* одинаково есть душа, почему душа не может быть сразу и временной и всевременной. Первое положение не согласуется с законами логики не менее, а более, чем второе.

3. Однако такой вывод еще не удовлетворяет. Утверждая: «душа сразу и всевременна и временна», мы под всевременностью невольно подразумеваем невременность, нечто противоположное временности и ее отрицающее, нечто стойкое, неизменное, «вечность» в вульгарном понимании этого слова. Эту аберрацию мысли необходимо устранить. — Всевременность, как показывает само слово, объемлет и содержит в себе все свое время; в ней все время и сама временность, но сверх того и еще нечто. Если всевременность сразу *abc...mno...yz*, то время сразу лишь какое-нибудь *...mno.* . Если временность или *a* без *b* или *b* без *a*, всевременность сразу и *a* и *b* и *ab*. Всевременность относится к времени не так, как его моменты, не как *a* относится к *b* или *m* к *n*, но — как *abc...mn ...yz* к *a*, *b*, к *mn*. Во всевременности полная реальность каждого мига времени (*a, b, c, ... z*), такая же, как реальность временного настоящего, (*a или b*, или *c*, или *z*), и даже большая. В ней тот же порядок мигов, лишь отражаемый временем (*abcd...mn...z*). В ней органическая связь моментов друг с другом, созидание ими друг друга. Но тогда как во времени эта творческая взаимозависимость представляется нам по схеме: $l_2m_1n—o$, в лучшем случае: $l_2m_1np^2z^1—o$ (когда принимается во внимание causa finalis, в худшем случае просто: *n—o*, во всевременности та же взаимозависимость выражается, как *abc...m...yz—n* без нарушения порядка букв. Поэтому во всевременности совершенно нетерпимо Юмовски-Кантовское понятие причинности.

8 Зак 3080

Чего присущего времени нет во всевременности? — Странный вопрос, подобный вопросу: «Чего присущего части нет в целом?» или: «Чего из находящегося в моем желудке нет в пространственных границах моего тела?» На такие вопросы не стоит и отвечать, а к ним и сводятся все возможные возражения против развиваемой мною идеи всевременности и грустные ламентации о том, что идея эта убивает время. Но вполне законно поставить обратный вопрос: «Чего всевременного нет во времени?» И на него ответить не трудно. — Во времени нет сразу-данности всех его мигов, полной их актуальности; в нем нет бессмертия, неумираемости, незабвенности — по-гречески синонима Истины (aletheia). И время порядком своим, творческим напряжением и взаимопорождением своих моментов, реальностью мига настоящего и, наконец, полнотою своей, т. е. завершенностью, является только слабым отражением или отображением, недостаточностью и ущербленностью всевременности.

Признание времени за ущербленность или недостаточность всевременности до некоторой степени может быть подтверждено и оправдано путем анализа нашей душевной жизни. Для этого я напомню уже сказанное выше. — Если я не могу одновременно мыслить более чем о двух, трех, четырех (смотря по способностям и степени напряжения) вещах, я располагаю мое мышление о них в порядке временной последовательности, считая себя более немощным, чем Юлий Цезарь. Это соображение кажется грубою аналогией только в элементарных примерах. Оно не может быть устранено произвольною гипотезою (не экспериментальная ли психология ее мне докажет?) о том, что о двух вещах сразу я вообще не могу мыслить, но будто бы подсознательно и очень быстро (интересно бы экспериментально установить эту быстроту и сравнить ее, например, со скоростью света!) перебегаю от одной к другой. Внимательного размышления достаточно для того, чтобы убедиться, что не могу я последовательно думать об *a* и *b*, предварительно не подумав о них одновременно. — Напомню далее о способности нашей «длить настоящее», попутно предостерегая от понимания этого длення как чисто-временного: в нем есть момент перехода во всевременность, который сам временным быть не может. Наконец, укажу на бледность (весьма различную!) «образов воспоминания» по сравнению с восприятиями, хотя иногда вспоминаемое и даже очень давнее, почти достигает яркости и силы того, что воспринимается. Если наши предположения правильны, последнее должно случаться тогда, когда утрачивается сознание порядка, т. е. сознание единства душевной жизни, или когда это единство воспринимается наиболее интенсивно, как у погибающих (moi de mourants).

Возможна попытка оспаривать данную в опыте неполную всевременность души при помощи теории памяти. — Вспоминаемое мною

сейчас есть мое настоящее, некоторый в данный момент предстоящий мне образ, который символизирует прошлое. Не стану возражать против атомистических предпосылок такой теории, потому что считаю возможным придать ей более удовлетворительную форму и говорить не про «образы» воспоминания, а про состояния души. Эта теория неудовлетворительна в другом смысле. — Она вынуждает считать душу чем-то неизменным и невременным, ради настоящего жертвуя и прошлым и будущим, т. е. самим временным течением. Она неспособна объяснить непосредственно наблюдаемое нами изменение души и, если хочет оставаться верною себе, должна его отрицать. Превращая прошлое в настоящее, она разрывает их и приводит нас к репрезентационизму еще более губительному, чем в теориях восприятия внешнего мира, потому что он делает недостоверною самое душевную жизнь. Кто поручится мне за то, что предстоящий мне образ воспоминания точно символизирует прошлое? Наконец, рассматриваемая теория принуждена постулировать не данную в опыте и отрицаемую им прерывность душевной жизни. Она обязана, но не может указать, где линия разрыва между прошлым и настоящим; обязана и не в силах объяснить факта постепенного превращения настоящего в прошлое.

Едва ли в психологическом исследовании допустимо объяснять память отпечатками в мозгу или повторением его состояний. Подобное объяснение всегда будет метафорическим описанием, которое требует указания психических коррелатов воображаемым отпечаткам. Я говорю об «отпечатках», потому что объяснение памяти повторяемостью состояний мозга, в конце концов, сводится к ним же. Действительно, данное состояние мозга вызывает во мне образ воспоминания, отличный от образа восприятия, и, следовательно, само, будучи отличным от состояния при восприятии, содержит в себе моменты общие с ним. Иначе необъяснима его отличность — отнесение к прошлому, уже воспринятому. Следовательно, первое состояние каким-то образом находится во втором, и я вправе назвать второе в этой общей ему с первым части «отпечатком», так как несущественно: действительно ли что-нибудь отпечатлено в клетках или дело сводится к особому пространственному расположению их, либо к «навыкам» их, сохраняющимся относительно неизменно. Вдумываясь в физиологические теории памяти, сводящиеся к приведенным сейчас грубым схемам, нетрудно усмотреть, что они все исходят из того предположения, что прошлое состояние частично, но вполне реально сохраняется в настоящем. И в поисках психического коррелата мы неизбежно придем к нужному нам положению: память не что иное, как умаление всевременности душевной жизни. Прошлое реально присутствует в настоящем, но, во-первых, не с тою же актуальностью и полнотой, как настоящее, а, во-вторых,

в иной качественности данного момента, отличной от качественности прошлого. Душа обладает всем пережитым ею во всем его развитии и порядке, но, как самосознающая и сознающая эмпирически, обладает им лишь отрывочно и убледненно, не актуализируется всецело.

4. Мы пришли к признанию души сразу и всевременной и временной, поняв временность ее не как что-то противостоящее ее всевременности, но как неполноту этой всевременности, как, по-своему целостный, момент ее. Отсюда вытекают весьма важные следствия. — Мы уже не раз говорили об эмпирическом сознании и самосознании души, тесно связанных с ее временностью. Каждому из нас по непосредственному опыту хорошо известно, что такое это эмпирическое самосознание и сознание, и для целей данного исследования оно в дальнейшем анализе не нуждается. Утверждая полную реальность нашего временного, а вернее — неполно или ущербленно всевременного эмпирического бытия, мы тем самым утверждаем и полную реальность эмпирического нашего самосознания и сознания. Мое сознание, мое самосознание не только неоспоримый для меня факт, но и неустранимый момент моего всевременного бытия, в пределах которого — это можно утверждать без всяких колебаний — мое индивидуальное я бессмертно: оно погибает лишь в том случае, если погибает всевременная моя душа. Так, для моего эмпирического сознания сейчас не существуют очень многие его моменты — по-видимому, навсегда забытое прошлое и еще не пришедшее будущее; мне сейчас представляется мое эмпирическое сознание не существовавшим в периоды глубокого обморока или глубокого сна, о котором во мне не осталось воспоминаний: оно как бы умирало или прерывалось на это время. До известной степени удается п о ч т и наблюдать подобные «перерывы» в случаях анемии мозга, когда больному кажется, точно поток его сознания внезапно перерезан, а потом снова начался, так же, как сливаются друг с другом две части разрезанного ножом не слишком жидкого киселя. Но эти «перерывы», не опровергающие непрерывности сознания даже для моего эмпирического я, не существуют для моего всевременного сознания, для которого ничто не умирает, ничто не исчезает и не бледнеет, но все существует сразу.

С полным основанием понимая временное наше бытие как ущербленность всевременного, мы не можем предполагать, что сознания и самосознания в этом всевременном бытии нет: тогда бы наше эмпирическое сознание было иллюзией. Напротив, мы должны допустить, что эмпирическое сознание тоже лишь ущербленность нашего истинного всевременного сознания и самосознания. Всевременная душа не может быть чем-то недостаточным по сравнению с временною, какою-то бессознательностью или подсознательностью.

Она ведь выше временной тем, что в ней равно реальны и актуальны все моменты, существующие не в обособленности и оторванности друг от друга, а в многоединстве своем. Наоборот, наше «сознательное» бытие только момент всеединого, и в нем полнее, богаче и шире, чем в себе самом. Это оно неполная актуализация всеединого бытия души или одного из его аспектов, ибо могут быть и другие, нам не известные, например — жизнь в мирах иных. То, что мы считаем нашим бытием, оказывается таким образом лишь относительно-актуальным, потенциальным по отношению ко всеединому нашему бытию. Оно реально, но не в бессилии своем, не в умирании и забвении. Оно становится вполне реальным при условии своей временной завершенности и всевременной объединенности, т. е. — как момент всеединого бытия, не элемент, его слагающий вместе с прочими, а одно из проявлений его.

Вполне актуально по отношению к нашему эмпирическому бытию наше бытие всевременное, в котором — рассуждая с нашей точки зрения — время как бы уже протекло от своего начала и до своего конца. Мы склонны представлять себе всевременность или вечность как нечто по природе своей принципиально отличное от времени и его в себе не заключающее, чаще — как бесконечное течение времени, начинающееся после конца его и, может быть, ему предшествовавшее. Мы строим идею вечности, исходя из времени. Но вечность объемлет и содержит в себе время, существует всегда и выше изменения. Время внутри ее, как необходимый и неустранимый момент. Вечности не приходится для актуализации своей жить во времени и ждать, пока оно завершится. Не вечность во времени, а время в вечности. Вечность — первое и основное, время — второе и производное. Единое первее многого, единство первее разъединенности. Исчезновение и появление, как таковые, вовсе не бытие, а умаленность бытия. Равным образом, и эмпирическая длительность не большее, а меньшее, чем истинная длительность вечности. Когда мы говорим: «вечность еще не наступила» или: «в вечности все уже существует», мы свидетельствуем о том, что природа вечности нам непонятна и просто-напросто представляем себе вечность как время.

Сознающее и самосознающее я в разъединенности своего самосознания, т. е. в неполноте его, кажется несовместимым с я всеединым. Но в осуществленности своей самосознательной жизни оно явственно обнаруживает себя как один из моментов всеединого. Душа и есть самосознающая душа, но только не потенциально-эмпирически, а актуально-самосознающая, т. е. с нашей, эмпирической точки зрения — самосознавшая; эмпирическое же сознание и самосознание — незавершенность, неполнота души.

«Отчего не исходить из непосредственно данного — из реального эмпирического сознания, не считать его первым и созидающим

всеединство?» — Прибавлю несколько слов для того, кого не могло убедить все предшествующее изложение. Если только допустить, что всеединое бытие созидается, необходимо сейчас же признать, что оно-то и есть первое, что оно не созидается, а созидает, что без него не мыслимо эмпирическое сознание. Потенция (а всякое незавершенное бытие потенциально) не существует без акта, и всеединый акт не может временно следовать за потенцией. Допущение же постепенного, временного становления акта — совершенная бессмыслица. И следовало бы подумать, что такое допущение вынуждает меня признать, что моя эмпирическая душа творит новое из ничего, что, как известно, свойственно только Господу Богу. Это признание не удается на долгое время прикрыть безответственно-вдохновенными фразами о творчестве человека.

«Почему же я не сознаю в себе высшего, всеединого моего сознания и самосознания? И не подрывает ли этот факт, правда, отрицательный, всех выставленных выше положений?» — По той простой причине, что мое эмпирическое самосознание и сознание есть нечто ограниченное, неполное; недостаточность момент и моего сознания и самосознания всеединого; и нельзя требовать, чтобы момент из себя самого и только в себе, как таковом, постигал целое. Было бы странно, если бы мое всеединое сознание не сознавало моего эмпирического сознания, но обратное вполне естественно и понятно. Не удивлюсь же я аналогичным фактам в пределах эмпирического моего сознания. Так особым усилием мысли мне иногда удается воспринять целиком и сразу систему какой-нибудь науки или теорию, убедиться в том, что я ее з н а ю, без повторения мыслью всех деталей и все же с уверенностью и ощущением знания и их. Это — ощущение, хорошо знакомое тем, кому приходилось сдавать много экзаменов и осваивать большой материал, ощущение, аналогичное упомянутому уже восприятию Моцартом всего Requiem'а. Оно специфично, связано с определенными физиологическими ощущениями и не воспроизводимо без особого усилия; иногда не удается и кажется неповторимым. Тем не менее, оно было; а вот сейчас я воспринимаю ту же систему или ту же теорию лишь участненно, не ощущая даже необходимой связи воспринимаемого с целым, а только ее предполагая. И я не удивляюсь этому и не отрицаю большей напряженности моего я во имя меньшей. С этой точки зрения весьма поучительны и показательны состояния, п р и б л и ж а ю щ и е нас к всеединому сознанию — мистический экстаз, состояние эпилептика в минуту припадка, ярко охарактеризованное Достоевским и др. — «Необычайный внутренний свет» «озаряет» душу, «в пять секунд» ощущается или «проживается» жизнь, «постигается» «вечная гармония» и «мгновенно угасает сознание», «наступает полный мрак». Впрочем, я не намерен здесь описывать

и анализировать подобные состояния сознания, равно как и переживания умирающих (moi de mourants).[11] Я только отмечаю ощущения полноты жизни, всевременности, обычно не принимаемой всерьез психологами, и единства, а также связь этих состояний с даром ясновидения. Думаю, что они представляют собою высокие степени *приближения* эмпирического сознания к всеединому. («Если более пяти секунд, то душа не выдержит и должна исчезнуть... Чтобы выдержать десять секунд, надо перемениться физически...») Но они переживаются экстатиком или эпилептиком, как *его* состояния, как жизнь *его я*, *его* сознания. И переход в них, приближение к всеединой жизни, столь же непрерывен, как расширение эмпирического сознания, в котором всплывает его прошлая забытая жизнь. С другой стороны — здесь я этого обосновать не могу — даже в самых высоких напряжениях экстаза эмпирическое самосознание не исчезает окончательно.

Всеединое сознание и самосознание мое содержит в себе и сознает мое эмпирическое самосознание и сознание, но не наоборот, ибо упомянутые сейчас состояния не являются состояниями эмпирическими (состояниями эмпирического я). Эмпирическое сознание может заключать в себе лишь эмпирические же проявления-ограничения всеединого в виде воспоминаний о прошлом, ясновидений и т. п., но ни воспоминание, ни видение пространственно и временно удаленного не являются полнотою жизни всеединой души.

Душа всевременна. Поэтому ее будущее (с точки зрения временного сознания — будущее) также в ней и также она сама, как и ее прошлое и ее настоящее. Без этого невозможен сам переход самосознания от настоящего к будущему во времени. Всевременное единство, повторяю настойчиво, нисколько не исключает *порядка*, *отражаемого* временным течением, ни самого течения этого в его реальности. Но оно безусловно исключает как исчезновение настоящего, так и еще-неосуществленность будущего. Эмпирически душа вполне (с относительной полнотой) актуально переживает настоящее, неполно и убледненно прошлое. И подобно тому, как она до некоторой степени (в виде убледненных образов) удерживает во всеединстве ушедшее из настоящего (себя ушедшую), она, тоже до известной степени, может чрез погружение в себя и саморасширение убледненно воспринимать будущее. Аналогично образам прошлого в ней могут быть и бывают образы будущего, воспринимаемые, подобно первым, в реальной их связи и порядке. Формула эмпирического сознания — $\ldots l_2 m_1 n o^1 p^2 \ldots$ Об этом непререкаемо говорят иначе не объяснимые факты ясновидения, блестяще подтверждающие теоретические наши выводы.

Не вдаваясь в подробности и рассмотрение интересных всплывающих в связи со всем этим проблем и казусов, я, во избежание недоразумений, позволю себе заметить следующее. — Для эмпирически живущей души прошлое и будущее даны (за пределами «всевременности трех мигов») только образно (т. е. убледненно) и отрывочно. Она не может целостно жить в первом и во втором, из настоящего влиять на будущее или прошлое непосредственно, т. е. минуя необходимый временный ряд. Она не может ничего изменить в прошлом, ибо это *уже* ею сделано, ни в будущем, потому что это ею *еще* не сделано. Как эмпирически-временная, она может дойти до того либо иного момента будущего только во времени. Но это не мешает ей видеть себя действующей, когда она до известной степени подъемлется в свое всеединое, истинное бытие. Совершенно невозможно, увидев будущее, эмпирически, т. е. в момент видения его, непосредственно обусловить его или «принять решение» и потом, когда это будущее придет, его осуществить. Ведь это будущее уже обусловлено этим настоящим, но во *времени* — чрез посредство всего временного ряда. Подобные предположения, наивно, но решительно отвергаемые даже легендами, покоятся на смешении двух планов бытия души и на знакомых нам атомизирующих навыках, которые разъединяют мотивы и вносят в душевную жизнь механическую причинность.

IV

1. Теперь, наконец, мы можем подойти к решению занимающего нас вопроса о свободе воли.

Прежде всего, — неправильно говорить о свободе *воли*. Душа представляет собою единство и воли и разума, и следует говорить о свободе *души*, не делая безнадежными свои искания путем предварительного разъединения того, что неразъединимо. Душа же и разум, но не в том смысле, что от него отдельно и ему противостоит иррациональная стихия влечения, и воля, но не в том смысле, что в ней нет разумности.

Душа не множество разъединенных, одновременных и последовательных актов, но — один всеединый и всевременный акт. Она — некоторый целостный акт, как упорядоченное всеединство, сразу (но сразу не во временном смысле) обнаруживающееся во множестве условно и насильственно нами разъединяемых, обособляемых, атомизируемых и располагаемых во времени, а частью и в пространстве актов. Этот всеединый акт есть и цель и стремление к ней, и осуществление и осуществленность ее, а с другой стороны — и стремление и познание. Как единый, он не заключает в себе никакой внутренней разорванности, никакой возможности внутренней мо-

тивации и механически-причинного истолкования. Все его проявления есть он сам, отчего они не перестают быть различными его проявлениями. Если выразить его множественность нашим условным символом — *abc...mn...yz*, а его единство буквою *U*, то неправильно будет говорить: *a* причина *b*, *ab* причина *c*, *abc—d* и т. д., ибо *a* есть *U* в аспекте *a*, *abc—U* в аспекте *abc* и т. д. Связь *m* и *n* кажется очевидною и исчерпываемою ими двумя, пока мы абстрагируем *m* и *n*, но если мы усматриваем, что *m*, на самом деле — *...iklm*, а *n—nopr...*, причинная связь замутняется; когда же для *m* мы берем весь ряд *ab...m*, для *n* — весь ряд *no...z*, она совершенно исчезает и получается... чистое бергсонианство. У Плотина, в применении к взаимодействию душ, встречается своеобразное понимание причинного взаимоотношения. Он предполагал, что души действуют друг на друга не непосредственно, а чрез восхождение в мировую душу и, следовательно, через нее. Я считаю и такое понимание односторонним, хотя и лучшим, чем обычное. Если уже задавать себе вопрос о том, что причинно порождает *n*, надо отвечать на него следующим образом. — Причина *n*, как единичного выражения *U*, в *U как abc...lmo...yz*, но так, что *n* сохраняет свое порядковое место и особенно связано с *m* и *o*.

Как бы то ни было, мы приходим к пониманию душевной жизни как сплошного непрерывного процесса, что хорошо развито Бергсоном, и как всевременно-единой души, чего у Бергсона нет. Совершенно ясно, что этот непрерывный самодовлеющий процесс, эта душа не позволяет нам ставить нелепого вопроса о свободе или несвободе внешнего ему (или ей, душе) я, ибо он (или она) и есть само это я, не отвлеченное, а всеединое. Он сразу и процесс разума и процесс воли, так как воля и разум являются двуединством и только противопоставляются нами друг другу лишь в условной рационализирующей деятельности. Следовательно, отпадают все указанные в начале нашей этюды затруднения с понятиями воли, разума, liberi arbitrii. Душевный процесс, как всевременный, характеризуется сразу-данностью своей: в нем нельзя различать пространственные или временные атомы, его самого и его природу. Он сам — своя природа. Он — целесообразный процесс в осуществлении и осуществленности себя самого как цели, и — причинный, как движущий себя к ней (к себе) и ее (себя) достигший. Понятие причинности в применении к нему выражает его как самопроизвольную осуществляемость и осуществленность; понятие целесообразности — как содержание или определенность этой самоосуществляемости.

Надо ли назвать такую душу свободной или несвободной (необходимой)? — Прежде всего замечу, что мы исключили из нашего рассмотрения все внешнее («данное мне», внешний мир, Бога) и сосредоточились только на самой всеединой душе. Ее нужно бы

было признать несвободною или необходимой, если бы что-нибудь ее извне или внутри обусловливало, мотивировало, ставило ей границы. Но вне ее, по заданию нашему, ничего такого нет; внутри же, в самой душе нет разъединенности: не противостоят друг другу мотивы, желания, разум и воля, природа души и сама душа. Она определяется в деятельности своей своею природою. Но природа ее и есть сама она. Значит, она сама себя определяет. Если же определяет себя сама, то и свободна. Однако наше понятие свободы предполагает свободу от чего-то, т. е. соотносительно понятию необходимости; в данном же случае этого нет, так как от чего же в себе самой душе быть свободной. И мы должны сказать, что свобода души есть нечто превышающее наше понятие свободы, хотя и вполне оправдывающее наше чувство свободы. В точном смысле слова о свободе души можно говорить только в том случае, если есть нечто иное, чем она, могущее ее определять и тем не менее определить не могущее. Но если это иное есть (внутри души, как ее «природа», или вне, как инобытие, абсолютное бытие), душа в меру существования его уже не свободна. В этом случае свобода души может быть обоснована только так. — Есть инобытие, «необходимость» (а в данном частном случае — «природа души») и в нем или в ней определение, пределы или границы души. Но душа преодолевает эти пределы или границы, делая инобытие собою. Она уничтожает «необходимость» свободою. Она свободна в потенции и акте этого уничтожения, существующих, поскольку существует потенциально и актуально «необходимость». Она ниже свободы, поскольку «необходимости» *еще* нет, и выше свободы, поскольку ее *уже* нет. Первый момент — потенция свободы, мыслимой лишь чрез противопоставленность свободы необходимости. Второй — становление свободы чрез становление необходимости и преодоление ее свободою. Третий — совершенная или истинная свобода, заключающая в себе два первых момента и являющаяся их двуединством, превышающая и становление необходимости, которая ограничивает, а в пределе преодолевает свободу, и становление свободы, которая преодолевает необходимость. Об этой высшей свободе я и говорю, мысля ее не временно и различенно, но всевременно и всеедино.

Если рассматривать душу изнутри, из нее самой, свобода ее непререкаема. Но если мы смотрим на нее со стороны, у нас сейчас же зарождаются сомнения. — Душа, говорим мы, действует так, а не иначе в силу природы. Она бы могла поступать иначе, будь у нее другая природа, и я бы на ее месте иначе и поступил. Но в этом случае мы, помимо атомизирующего разъединения природы и души, незаметно вводим в наше рассуждение понятие внешней душе причины, которая могла бы определять ее деятельность, и подчеркиваем ограниченность души. И то и другое является нару-

шением нашего задания и переносит проблему в другую плоскость — в плоскость рассмотрения души в связи ее с абсолютным бытием.

Но не растворяется ли, при нашем понимании души и ее свободы, многое в едином и не сменяется ли многообразие, хотя бы и атомизированное, единством безразличия? Конкретно: отличны ли воля от разума, *a* от *b*? — Несомненно отличны, хотя и едины друг с другом и с душой. Представим себе, что сперва душа есть полное и безразличное тожество *a* и *b*, что потом она раздвояется в отличные друг от друга *a* и *b* и наконец, снова возвращается в тожество *ab*, снова раздвояется и т. д. Представим себе еще, что этот бесконечно повторяющийся процесс протекает с бесконечною быстротой. Тогда представить себе реальное многоединство будет уже не трудно и станет понятным, как единство не противоречит множественности.

«Все приведенные соображения уместны и понятны в применении к всеединой душе. Но столь же ли применимы они и к душе в эмпирическом ее бытии? А ведь нам существенна не ноуменальная только, но и эмпирическая свобода».

При всем сходстве и родстве развиваемой здесь теории свободы с кантианскими построениями, есть между тою и другими одно важное различие. Именно, кантианская теория ноуменальной свободы предполагает полную разъединенность между миром ноуменов и миром явлений, вопреки громким словам о «корне благородного ствола» и «звездном небе». Для нее эмпирическая душевная жизнь всецело детерминирована и чувство свободы не более чем иллюзия, достаточная только для построения метафизически нравственного долга. Для меня разрыва между эмпирическим и всеединым (соответствующим ноуменальному) сознанием нет: первое непрерывно и неуловимо переходит во второе. Поэтому до какой бы низости эмпирии я ни падал, известная степень всеединства моей душе присуща, а с нею и свобода, по крайней мере — известная степень свободы. В связи с этим стоит принципиально иное отношение к деятельности разума.

Мы видели уже, к чему приводят попытки атомистически истолковать нашу душевную жизнь и насколько все такие попытки произвольны и необоснованны. Непредвзятое самонаблюдение может привести только к представлению о сплошном непрерывном процессе, к снятию раздельности души и ее природы и, следовательно, к постижению свободы души. К этому всему оно и привело Бергсона, несмотря даже на то, что он не продумал своих наблюдений до конца и остался чужд идее всеединства и всевременности, чем обусловлены внутренние противоречия его теории. Оставляя пока в стороне основания, позволяющие до известной степени разъединять душевную жизнь и выдвигать в ней силу внешней необходимости,

т. е. опережая ряд нашей аргументации, можно с полным основанием утверждать, что детерминизм даже в применении к эмпирической душе является необоснованной и ошибочной гипотезой. Исходя из всевременного единства, снимающего мнимую взаимообусловленность мнимых элементов, можно дать такое объяснение моей эмпирической свободы. — В каждом моем акте (о котором я говорю, как об отдельном акте, лишь условно) я ощущаю безусловную мою свободу, не устраняемую тем, что я есмь этот акт и сама природа моей души. Но не в том моя свобода, что я могу от него воздержаться или его не совершить, а в том, что я его совершаю всеедино. В этом акте выражает и осуществляет себя вся моя душа, всевременная, всеединая: он и есть моя истинная душа, индивидуализирующая себя в недостаточности конкретно-эмпирического бытия. И осуществляясь в нем, моя душа осуществляется тем самым и во всех остальных бесчисленных своих актах, которые все в нем заключаются, как и он во всех их. Я не могу его не совершить в частности, в отдельности его именно потому, что совершаю его в единстве со всеми другими, как неотрывный от прочих «момент». В этом же его всеедином качестве я могу и совершить его и не совершить, но во втором случае и все мои прочие акты будут уже иными: и те, которые (рассуждаю временно) я уже совершил, и те, которые е щ е совершу. Свобода моя не категория эмпирического бытия, но и не категория бытия ноуменального. Она подлинное мое бытие, всеединое (если угодно, так и «ноуменальное»), обнаруживающее себя в эмпирической своей неполноте.

2. Познание тоже деятельность души и, следовательно, деятельность свободная. Но познание заключается в признании вынуждающей меня к признанию ее объективной истины, не в создании мною этой истины. О какой же свободе можно здесь говорить? Истинное заставляет меня считать его таковым. Однако, при всей необходимости познания, я не могу устранить в нем чувство моей свободы, я соглашаюсь, свободно соглашаюсь с истиной, более того — критерий ее истинности во мне и, следовательно, я сам. Истинное существует лишь в том случае, если я сам, если моя душа — абсолютная истина, свободно и всеедино себя ставящая. Но и бытие лишь тогда бытие, если оно есть бытие истинное. Значит, в истинности моей я сам и есть бытие, абсолютное и всеединое. И тем не менее я чувствую бытие столь же противостоящим мне и принуждающим меня, сколь и истину. Те же апории всплывают и в области морально-религиозной, куда Августин перенес новоплатоновские умозрения об истине и познающем, применив их к проблеме взаимоотношения между свободной волей (душой) и благодатью. Как легко заметить, все поднятые нами сейчас вопросы сводятся к одному — к вопросу о взаимоотношении между абсолютным и относительным бытием.

В предыдущем параграфе для удобства исследования мы абсолютировали человеческую душу, рассматривая ее так, будто только она одна (моя индивидуальная душа) и существует. Мы забыли о том (хотя и умышленно забыли), что она относительное всеединство, бытие ограниченное бытием абсолютным, а потому все наши рассуждения и выводы обосновывают свободу Божества, но еще не обосновывают свободу человеческой души. Теперь, все еще оставляя вне нашего внимания другие души, мы должны поставить вопрос о свободе нашей души в связи с отношением ее к абсолютному бытию или Богу и учесть то возражение, которое мы выше отстранили по чисто формальным основаниям.

Как возможна моя свобода, если существует абсолютное бытие, всецело меня определяющее, давшее мне начало, созидающее меня, мою природу и созиданием этой природы предопределившее всю мою деятельность. Буду ли я мыслить Бога деистически, т. е. создавшим меня и потом предоставившим себе самому, или постоянно воздействующим на меня, проблема в природе своей не изменится. — Невозможно, по-видимому, говорить о моей свободе иначе, как в смысле психологической, т. е. иллюзорной свободы Августина или Фомы Аквинского, раз признается абсолютное бытие. Это основная богословски-философская апория, на первый взгляд совершенно непреодолимая, проходящая через всю историю богословской мысли, доныне находящей себе успокоение только в наивных, половинчатых и внутренно-противоречивых построениях. Современная позитивная наука, увлекшись своей атомистикой, совсем забыла, что здесь корень вопроса о свободе, и что, без уяснения этого вопроса, никакие индетерминистические теории цены не имеют.

Решение проблемы всецело зависит от правильного понимания взаимоотношений между душою и Богом, между относительным и абсолютным бытием. Я подробно развил свою точку зрения в «Салигии» и «Noctes Petropolitanae», надеюсь развить и обосновать ее еще полнее в подготовляемой мною к печати «Метафизике христианства», и потому здесь ограничиваюсь только кратким и сжатым до пределов загадочности изложением.

Существует только абсолютное бытие, только совершенное всеединство, которое воспринимается и мыслится нами в его противостоянии нам, т. е. как «определенное абсолютное», но должно мыслиться абсолютно, т. е. выше реальной его «определенности» и реальной противопоставленности мне. Я воспринимаю и мыслю абсолютное как всеединое, т. е. не допускающее ничего иного рядом с собою и вне себя и в себе (non aliud) [12] и в то же время воспринимаю его в отличности от меня и в противопоставленности мне. Такова исходная апория философской и религиозной мысли, в еврейской Каббале снимаемая различением между Эн-Соф и «концентрацией»

его в точку (iod), между Эн-Соф и Венцом, в христианской метафизике преодолеваемая идеей творения из ничего. Абсолютное, как всеблаго и абсолютное благо, изливает всего себя в ничто и тем созидает из ничто нечто. Но это нечто само по себе остается ничем, становясь нечто, отличным от абсолютного в его определенности, субъектом только в свободном, не обусловленном ничем (ни им самим — оно есть ничто, не есть, ни абсолютным) приятии абсолютного, причастии к нему. Таким образом, душа моя, поскольку она существует, есть свободно приемлющий абсолютное субъект, по содержанию же своему, по качественности своей (как некоторое воление, некоторое истинствование, бытие, блаженствование, красование) она — само абсолютное, хотя и не в полноте его абсолютности, а в той либо иной мере его участненности, мере, обусловливаемой мерою вольного причастия моего к абсолютному.

Душа моя сама по себе — ничто, но в акте приятия ею абсолютного (в тварном соответствии акту творения ее абсолютным из ничто) или, вернее, как приемлющее абсолютное она — нечто противостоящее ему в его определенности. Однако, поскольку акт приятия есть уже некоторая качественность, некоторое содержание, душа опять-таки ничто. Представить себе это и пережить довольно трудно, хотя и возможно некоторое приближение к пониманию. Оно удается, когда, мысля абсолютное и как бы постепенно разоблачая себя самих от всяческого бытия, мы приближаемся к пределу, к ничто, в котором исчезаем и из которого мыслим себя появляющимися. С другой стороны, я приближаюсь к познанию соотношения между мною-ничто и абсолютным, когда, например, совершаю «должный», нравственный акт, сразу и должный и желаемый мною. Это должный акт, акт абсолютного именно в качестве моего акта; и в то же время это и мой акт, не потому, что содержание его дано мною, а потому, что я причастен его осуществлению.

Всякий акт души и душа как всеединый акт есть само абсолютное. Не я познаю истину — истина сама себя познает во мне, предстоя мне как необходимость, в моем противостоянии ей, являясь свободным моим истинствованием в моем единстве с нею. Это очень глубоко и верно почувствовано, но неточно (в силу пренебрежения идеей творения из ничего) выражено кантианством и вырастающими из него системами. Не я существую — само бытие во мне существует. Не я становлюсь благим — Всеединое Благо само себя во мне актуализирует. Таким образом с известной точки зрения я не познаю, а созидаю истину, не приемлю, а созидаю благо. И свободен я именно потому, что мой акт по содержанию своему может быть только актом абсолютного, я свободен свободою Божества.

«Где же тогда свобода, если я не могу захотеть по-своему?» — А где же абсолютное, если я по-моему захотеть могу? В том-то и дело, что всякое мое хотение уже тем самым, что оно есть, есть хотение абсолютного. «Куда пойду я от духа Его и от лица Его куда побегу?» Переход мой в бытие из небытия, как *мой* акт, причастие мое к абсолютному, как *мое* причастие, является становлением абсолютного во мне, а рассматриваемое из меня, — свободным согласованием моим с абсолютным. Но я не существую вне этого согласования, не раздумываю предварительно: согласоваться мне или нет, ибо вне согласования и до согласования я — ничто. В акте же согласования, *моем* акте, я становлюсь нечто — участняемым мною абсолютным. Однако и это нечто вне согласования своего, вне деятельности абсолютного, остается ничто.

Памятуя о своеобразном отношении между относительным и абсолютным бытием, между созидаемым из ничего творением и его Творцом, можно в известном смысле говорить о «тварной свободе», о свободе моего непостижимого нечто, которое при всякой попытке постижения его оказывается абсолютным ничто. Эта тварная свобода не может заключаться в движении вне Бога, ибо вне Бога ничего нет, кроме самой твари, которая — ничто. Не может она быть и движением от Бога, ибо нет вне Бога и пустоты, и всякое движение происходит в Боге и есть Божье. Но тварь вызвана Богом в бытие из абсолютного небытия, из ничто, вызвана и поднялась свободно. Не может ли она поэтому свободно же возвращаться в ничтожество, в небытие? Только в том случае, если и само Божество движется в ничто, так как всякое движение твари необходимо должно быть, дабы существовать, движением Божьим. Я думаю, что в известном смысле о *таком* Божьем, а, следовательно, и о тварном движении говорить можно, ибо абсолютная благость всю себя изливает в ничто, чтобы из ничто создать тварное свое подобие и, вполне обожив его, сделать его собою. Таким образом и движение твари в небытие, на подробном рассмотрении которого здесь я останавливаться не могу, является для твари лишь согласованием с движением Божьим. Остается одно еще возможное тварное движение. — Тварь обожается (а цель ее в полном обожении) путем перехода из небытия в бытие, вольного согласования с Божьим творческим актом, т. е. путем изменения и нарастания, которое нет необходимости мыслить как временное. И вот в этом вольном своем нарастании или причастии к абсолютному тварь может проявить разную степень напряжения и соответственно ей обожиться единомгновенно или временно, движением равномерным, ускоренным или то ускоряющимся, то замедляющимся, хотя и всегда поступательным, а не попятным. Различия в скорости движения суть чисто тварные различия — для абсолютного бытия они не существуют и

становятся реальными для него только чрез Боговоплощение — и ничем не могут быть мотивированы, кроме свободы самой твари. Но вполне понятно, что, рассматривая их рационалистически и атомистически; мы получаем возможность давать искаженное изображение процесса обожения и даже говорить о выборе, идея которого, впрочем, получается нами не здесь. Рационализируя, мы недоумеваем пред немотивированностью изменения в скорости тварного движения, подыскиваем измышляемые нами мотивы и превращаем тварную свободу в мнимую необходимость. Я прибегнул к аналогии со скоростью. И это не более, чем аналогия. Может быть, выразительнее моя мысль поясняется так. — Допустим, что тварь обожается определенным количеством движений, сводимых к двум: к самоотдаче и самоутверждению. Во всеединости своей она сразу и самоотдается и самоутверждается, благодаря чему она — и все и ничто. Но в недостаточности своей ее движение может быть (хотя и не вполне точно) охарактеризовано так, что, утверждая себя, она уже оставляет самоотдачу и наоборот. Если теперь расширить это понимание на все движения твари, считая условием недостаточности ее бытия сосредоточенность ее всегда лишь на одном движении и, следовательно, смену их, если вспомнить притом установленное нами выше соотношение между всеединым и неполным бытием души — соотношение твари и абсолютного станет понятнее.

3. В связи с охарактеризованной мною сейчас «тварною свободой», «свободой скорости» или «напряженности» и с конкретным выражением ее в недостаточности этой напряженности стоит чувство ответственности и вины-греха. Грех как вина, — неисполнение должного, недостигнутость идеального по свободному, но рационально не мотивируемому изволению твари. Свободно тварь не достигает полноты причастия своего к абсолютному, всеединому бытию, а потому и сама не всеедина, что выражается в ограниченной (т. е. отделенной от единства) противопоставленности ее абсолютному, в недостатке ее собственного всеединства или временно-внеположном ее бытии и в недостатке ее единства с другими моментами абсолютного и тварного бытия или временно-пространственной внеположности. И в этом раскрывается другая сторона греха — грех как кара, конкретно: как умирание. Но грех-кара или разъединенность не является чем-то новым, а только — обособленным моментом всеединства и потому чрез напряжение твари (=становление абсолютного в тварном) может быть и для твари завершен во всеединстве по искуплении вины умиранием.

В абсолютном Бытии-Всеединстве все моменты его и соответственно все индивидуальные моменты тварного бытия и различны друг от друга и едины, так что всяческое находится во всяческом,

являясь собою, в себе — индивидуальным аспектом всего, и всем. Во Всеедином существует и должна существовать всеединая тварь. В тварно-греховном разъединении неизбежна разъединенность всеединой твари, односторонность множественности ее, не превозмогаемая единством, дурная, т. е. недостаточная, индивидуализация. Эта индивидуализация недостаточна потому, что не восполняется всеединством индивидуальностей; она недостаточна и в себе самой, потому что всякая индивидуальность не выражает себя целиком, не совершенно индивидуализуется, как не приемлющая в себя полноты мира и обособленная от других индивидуальностей. Однако все же тварь и едина даже в самом распаде своем. Разъединенность ее выражается в том, что деятельность всякой индивидуальности ограничена, находя себе пределы в деятельности иных индивидуальностей, чем воздвигаются грани не тварной свободе, но осуществимости этой свободы или могуществу твари. Пользуясь средневековой схоластической терминологией, можно сказать: сохраняется «liberum voluntatis», но в значительной мере утрачивается «liberum potestatis».[13] Единство твари находит себе выражение в том, что каждая индивидуальность в себе самой ограниченно и неполно осуществляет всеединую тварную индивидуальность, говоря условно — всеединую волю, переживает в себе всеединую вину («грех Адама») и совершает всеединый грех. Этим объясняется сознание вины своей перед всеми и ощущение силы «первородного греха», который является нашим общим грехом, обнаруживающим себя в индивидуальной греховности и конкретных грехах каждого из нас.

Для того, чтобы высказать свою мысль, я воспользовался традиционными богословскими понятиями. Но ничего не изменится в существе дела, если изложить его языком современной науки. Можно вместо «первородного греха» говорить о «наследственности» и т. д. Придется только путем довольно долгого анализа таких понятий, как та же «наследственность», раскрывать их истинный смысл и значение. Работа полезная и поучительная, но, к сожалению, она не вместима в ограниченные пределы краткого очерка, в котором я стремлюсь выдвинуть лишь существо проблемы и путь к ее разрешению.

Если разъединенность мира эмпирического, ставя границы моему могуществу, нисколько не стесняет моей свободы, в отношении к единству мира во грехе, по-видимому, может быть поставлен вопрос и о сохранности моей тварной свободы. Несколько разъяснений сделать необходимо.

Нравственный мой долг (т. е. отражаемое моим эмпирическим сознанием мое всеединое я) заключается в том, чтобы я со всею полнотою моего напряжения воспринял в себе Всеединое Бытие и стал всеединым; моя вина только в том, что я вполне свободно не напрягаю себя в должной мере, что я косен и ленив. В силу той

же моей недостаточности или косности, вполне свободной, я не воспринимаю себя самого всеедино и как всеединого. Поэтому я ошибочно разъединяю себя и ипостазирую свою косность как нечто от меня отличное. Я начинаю говорить о своих греховных привычках, о гнетущей их силе и незаметно абсолютирую недостаток моего желания в живущее во мне реальное зло, тем более, что, как я надеюсь показать в следующем параграфе, можно, и с основанием, выделять действительно живущее во мне иное.

Приведенные сейчас рассуждения применимы не только ко мне, как к индивидууму: они применимы и к всеединой твари. Я сам являюсь и данною индивидуальностью и, в некотором смысле, всеединою тварью. Поэтому во мне не только моя личная косность, но и косность всего мира, которую я толкую как наследственность, как влияние среды, как первородный грех. В эмпирии моей я склонен понимать себя только как эмпирическую личность; ограниченно всеединый даже в себе самом, я не подымаюсь до сознания себя тварным всеединством. И естественно, что, склонный ипостазировать мою собственную косность, я с еще большею охотою ипостазирую косность всеединой твари. Эта косность для меня, как эмпирической личности, нечто иное, данное мне, меня насилующее, хотя на самом деле она — я сам, как всеединая тварь.

Уничтожает ли мировая косность мою тварную свободу? — Никаких оснований для подобного предположения нет; внутренний же мой опыт заставляет меня его отвергнуть. Моему эмпирически-индивидуальному сознанию противостоит мировая косность. Она может, сколько хочет, мешать мне — уступить ей она меня не заставит: я могу по-прежнему стремиться к полноте напряжения, этим самым преодолевая мою косность и сопротивляясь мировой. Однако очевидно, что и здесь могущество мое (liberum potestatis) оказывается ограниченным и что борьба с косностью как внешнею силой бесполезна, покоясь на неправильном ее истолковании. Путь свободной моей деятельности, увеличивающей мою мощь, другой. — Для того, чтобы расширить узкие границы моей деятельности, чертимые деятельностью других индивидуальностей, я должен стать единым с ними, что осуществимо силою любви. Тогда во всеедином акте, одинаково осуществляющем и мои и их цели, я не буду знать пределов осуществлению моей свободы, достигну полного «liberum potestatis». Равным образом, для преодоления мировой косности я должен понять ее как мою, т. е. стать и сознать себя всеединою тварью. Сознав себя таковою, я обрету себя в единстве со всеми прочими ее индивидуализациями и вместе с ними преодолею нашу общую косность всеединым и полным напряжением. Как и при каких условиях это возможно, в данной связи расследовать я не

буду: мне достаточно показать сохранение моей свободы, даже тварной свободы в разъединенности мира.

4. Анализ отношений между относительным всеединством — индивидуальной душою, с одной стороны, и абсолютным, а равно и иными индивидуальными сознаниями (душами, субстанциями) с другой, позволяет выделить в моем эмпирическом сознании нечто «данное» ему, являющееся для меня эмпирически «моим» лишь постольку, поскольку я его воспринимаю, чувствую, принуждающее меня в моей эмпирии. Таковы данности истины, красоты, блага, должного, как обнаружений абсолютного; такова же данность общечеловеческих влечений, греховности, влечений космоса вообще, хотя весь этот ряд состояний сознания (что вполне естественно с точки зрения развиваемой нами теории) обособляется от моих с большим трудом и менее четко, чем первый. Такова, наконец, и данность «воли Божьей» или «благодати», причиняющей доныне столько затруднений и хлопот богословам. Как ясно из всего сказанного, «данность» ряда состояний сознания, в частности — данность «благодати», нисколько не нарушает моей свободы истинной, свободы моей всеединой души, единой с другими индивидуализациями всеединства или субстанциями, живущей Божьей жизнью и действующей Божьей деятельностью. Не нарушает эта данность и эмпирической моей, тварной свободы, отчасти в силу неразрывной связи моей эмпирии с моим всеединством и богобытием, отчасти потому, что нет необходимости предполагать здесь выбор между, скажем, греховностью и благодатью, производимый чем-то третьим, например — моим я. Греховность и есть само мое я, как в некотором смысле и благодать. И о моей свободе неоспоримо свидетельствует мне никогда меня не покидающее чувство ее. Однако для полного уяснения проблемы необходимо особо рассмотреть еще один ряд «данностей».

Всякая субстанция (в данной связи я не считаю себя обязанным определять это понятие) или всякая индивидуализация тварного всеединства может быть рассматриваема как особое обнаружение абсолютного всеединства или Бога, как Богоявление, теофания, отличная от других теофаний и по строению своему и по мере причастия к Абсолютному. По некоторым основаниям, излагать которые здесь не место, я считаю необходимым настаивать не только на количественном, но и на качественном различии теофаний, допуская, что количественное различие их преодолимо, качественное же сохраняется и сохранится всегда. Я, как человек, не являюсь одною субстанцией, но некоторым многоединством субстанций, построенным иерархически. Для целей настоящего исследования вполне позволительно объединить их в две группы и условно говорить о том, что я состою из души и тела, подразумевая под

вторым тело в его душевности, включающее в себя «разум плоти». Душа, о которой мы уже достаточно говорили, занимает во мне и должна занимать (в этом смысл ее бытия) царственное, руководящее положение; тело ей подчинено и должно быть подчиненным.

Душа и тело, тем не менее, две отличные друг от друга субстанции; каждая по своему конструирует и осуществляет воспринимаемое ею Божественное Всеединство или абсолютное. Обе субстанции вполне свободны: это вытекает из предшествующих рассуждений, хотя мощь осуществления (liberum potestatis) в большей степени принадлежит царственной душе и возможно, что эмпирическая самочинность и относительная самостоятельность тела, проявляющаяся, например, в инстинктах, рефлексах и т. п., только результат эмпирической неосуществленности всеединства. Но, несмотря на свою самостоятельность и свободу, и душа и тело вместе составляют двуединство, отличное от единства (многоединства) каждого из них в себе и единства их с Богом. И в теле и в душе есть свое содержание, которое принадлежит только телу, respective [14] — только душе, и является определением данною субстанцией Всеединства. Содержание души едино с содержанием тела лишь в высшем бытии их, в котором нет противопоставленности двух субстанций, хотя и в этом бытии единство души и тела не тожество, а двуединство. Единство души и тела существует при наличии двух субъектов и двух содержаний, заключаясь в том, что обе субстанции (эмпирически — более или менее) находятся друг в друге, и содержание одной является «данным» для другой. При этом деятельность одной субстанции в большом числе случаев, если не всегда, осуществима и осуществляется вполне только при условии соучастия другой, а душа, как сказано, занимает первенствующее положение.

Теперь мы можем возвратиться к проблеме свободы. Во мне возникает «данное мне» стремление (голод, жажда, libido sexualis и т. п.). Это стремление субстанции моего тела, для него «мое», мое и для меня, поскольку я сам являюсь телом, для меня же, как души, «данное», переживаемое мною как иное и слепое. Оно может осуществиться во мне и даже во внешнем мире помимо участия моей души, само собою, автоматически. Таковы инстинктивные мои акты (в которых, кстати, нет столь резкой подчеркнутости их «данности»), рефлексы, биение моего сердца, дыхание и т. п. Но оно может нуждаться для полного осуществления еще и в особого рода соучастии моей души, в ее санкции и в ее особом акте. Ощущая стремление вздохнуть полною грудью, я могу, как душа, воспрепятствовать этому стремлению; чувствуя потребность и желание двигаться, могу сидеть неподвижно. Равным образом и влечения моей души осуществляются ею вполне чрез посредство присоединяющихся к ним добавочных актов моего тела, хотя бы

эти акты и не всегда опознавались мною. Подобно тому как душа противится телу и, не присоединяя к его акту своего, не позволяет влечению тела актуализироваться в виде моего двуединого акта; — тело (например, в случае болезни, паралича, переутомления и т. д.) может так же помешать актуализации моего душевного влечения. И в той и в другой категории фактов внимательное самонаблюдение позволяет установить специфические особенности душевного и телесного влечения. Для этого достаточно, например, всмотреться в различие между половым влечением тогда, когда я ему противлюсь, и тогда, когда я как бы сливаюсь с ним, или сопоставить непроизвольное сокращение мышц с произвольным.

Когда дело идет об удовлетворении естественных потребностей тела, никаких недоразумений, по крайней мере в большинстве случаев, не возникает, и двуединый мой акт осуществляется сам собою. В иных случаях, стремление тела является для души почему-либо неприемлемым и законное, как бытие и Божественное действие, в существе своем, должно быть преобразовано душою путем синтеза его с душевным актом. Душа может в таком случае не актуализировать себя, но пребывая в себе, в прежнем своем состоянии и не санкционируя влечения тела, аскетически не дать ему осуществиться. Она может, с другой стороны, предоставить телу действовать, ограничиваясь простым косным санкционированием его влечения (собственно говоря — даже не санкционированием, ибо оно предполагает активность), что является леностью души, ее недостаточностью и виной и получит вид подчинения души телу. Она, может, наконец, присоединить к влечению тела свое и тем преобразить, направить и осмыслить это влечение. Последний исход и является единственным достойным высокого положения души, ее истинной целью и долгом; первый — виною аскетической косности, второй — виною косного рабствования низшему, виною недостаточности или лености.

Здесь, в рассматриваемых нами трех случаях, и открывается нам возможность и реальность выбора, до некоторой степени оправдывающие обычные рассуждения о мотивах и их борьбе. Здесь есть выбор между моим и данным мне. Но не теряется ли здесь тварная свобода?

Тело в стремлении своем свободно: его стремление есть оно само, а не что-то в нем или вне его находящееся, хотя и связано оно с иным и внешним. Но, будучи вполне свободным, тело бессильно само вполне актуализировать свое стремление, что, как мы знаем уже, может быть понято в смысле ограничения liberum potestatis, не в смысле ограничения свободы. Равным образом свободна и моя душа: ее стремление тоже — она сама. Она может состремиться с телом и, исходя из себя, из своего всеединства, может не со-

стремиться, пребывая только в себе; может осуществлять подлинное и полное свое стремление в единстве со стремлением тела. И во всех трех случаях ее стремление, конечно, обусловлено тем, что в ней всплывает стремление тела. Но это — частичная обусловленность, преодолеваемая в двуединстве акта, а по существу своему — ограниченно-эмпирическое выражение всеединства. Выбора между двумя стремлениями кем-то или чем-то третьим (liberum arbitrii) здесь нет: есть выбор души (и то лишь в первых двух случаях) между стремлением тела и самою собой, вполне свободной. И если душа, осуществляя и свое стремление, преобразует им стремление тела, она осуществляет возможную эмпирически полноту своей свободы. Если она осуществляет только свое стремление, пренебрегая телом, она свободна, но осуществляет свою свободу в меньшем объеме. Наконец, можно говорить, что, санкционируя слепое стремление тела и коснея, она свободно выбирает подчинение телу и сама ограничивает свою свободу как деятельную, и в этом ее падении и ее вина. Вполне понятно, что подобным же образом можно понять отношение души к стремлениям иных душевных субстанций, равночестных ей, как другие души, и высших чем она, даже к стремлениям абсолютного в его проявлениях — в истине, в красоте, в добре. И только неправомерное и произвольное разъединение самой души, превращаемой из всеединства в неуловимую пустоту, и ее стремлений кладет начало господствующему пониманию свободы и приводит к непреодолимым трудностям и противоречиям.

5. По справедливому замечанию Шеллинга, вопрос о свободе воли является одним из основных философских вопросов. Естественно, что решение его немыслимо вне связи с другими проблемами, вне цельной философской системы. В этом главная трудность проблемы, обрекающая всякого, кто пытается ее рассмотреть обособленно, на некоторую недоговоренность и недоказанность ряда положений. И я нисколько не притязаю на полную обоснованность всего высказанного в данной статье, основные мысли которой сводятся к следующему.

Исходным понятием для решения вопроса о свободе души, неправильно формулируемого как вопрос о свободе воли, должно служить понятие абсолютного всеединого, т. е. в частности — сверх- и всевременного, сверх- и всепространственного бытия в отношении его к тварному и относительному бытию. Это тварное бытие само по себе есть ничто и созидается абсолютным из ничто, становясь нечто в причастии к абсолютному, как тварное его проявление или теофания.

Относительное тварное бытие в актуализованности своей является полным отображением абсолютного, по содержанию своему —

самим абсолютным бытием, но вместе и неопределимым тварным сопутствием абсолютного. Поэтому оно тоже всеедино, всевременно и всепространственно, т. е. представляет собою полноту своей множественности (индивидуализации) и полноту единства этой множественности, выражаемую лучше всего определением: все и всяческое во всяческом и во всем.

Абсолютное всеединство выше соотносительных понятий свободы и необходимости. Оно ничем не ограничивается извне, как всеединое и единственное, даже его собственным творением — относительным всеединством, ибо это творение существует только в нем, им и — как оно, вне же его — абсолютное ничто. Оно ничем не ограничивается внутри себя самого, ибо истинно всеедино, т. е. абсолютно просто, не допуская разъединения и противопоставленности разъединенного, неразделимо на себя самого и свою природу. В силу всеединства его оно есть и стремление и достигнутость, и осуществление и осуществленность; и свобода его одинаково — свобода устремления и свобода всемогущества.

Этою «истинною свободой» обладает и творение или относительное всеединство в своей актуализованности, которая всегда есть (а не только будет) в его Богобытии. Притом творение истинно свободно и в единстве своем и в каждом из моментов своих, ибо иначе оно не было бы всеединством, всяческое не было бы всяческим и всем. Однако творение относительно, т. е. ограничено, оно начально и, следовательно, онтологически конечно. Поэтому, истинно-свободное в своем Богобытии, оно в себе самом обладает лишь «тварною свободой». Тварная же свобода вытекает из самого понятия твари, как создаваемой из ничего, т. е. переходящей из небытия в бытие или изменяющейся и изменчивой. Хотя тварь восприемет (для себя) и воспринимает (воспринимала — воспринимает — восприемет для абсолютного) всю полноту абсолютного, она может сделать это только путем изменения. И ее тварная свобода в том, что она может сама определить меру своего напряжения во всеедином акте причастия к абсолютному, хотя определить не абсолютно (рано или поздно она вполне обожится), а путем создания только для себя иллюзорного бытия в разъединенности времени и пространства, которое становится реальным лишь благодаря особому акту абсолютного. Таким образом, тварная свобода не что иное, как неполнота или недостаточность истинной, а, как вольная неполнота, — вина и кара разъединенности.

Неполнота относительного всеединства твари (неполнота причастия ее к абсолютному), как онтологически необходимый переходный момент к его полноте (и полноте причастия), в особом смысле реальна вследствие недостаточности напряжения и выражается в греховной неполноте всеединства, которой соответствует

«греховно-тварная свобода». Эта неполнота всеединства должна выразиться и может выразиться только в том, что нет полноты множества и полноты единства: всяческое не во всяческом, все не во всем. Следовательно, всеединство не вполне индивидуализовано, т. е. всякая индивидуальность не высказывается во всех своих индивидуализациях, словно задерживая необходимый свой распад; с другой стороны, не осуществлено единство всех индивидуализаций, т. е. всякая не совсем едина и другим противостоит без слияния с ними. Отсюда вытекает, что каждая индивидуальность не сознает себя всеми и всем, всеединством, противопоставя себе их и его. Поэтому всеединое стремление является для нее по преимуществу «данным», внешней силой, как «данное» для нее и само абсолютное, совершенное всеединство. Равным образом для нее является «данным» и стремление любой из других индивидуализаций. Этим ограничивается, определяется индивидуальное сознание, как эмпирически-реальное. Но неполнота всеедино-тварного сознания выражается в нем еще и по-иному: оно бессильно быть всеединым даже в пределах самого себя, как индивидуального сознания, и становится сознанием временным, актуальным во «всевременности трех мигов».

Так мы приходим, наконец, к понятию тварной эмпирически-индивидуальной свободы, которую уже нельзя рассматривать вне индивидуальности — мировая душа существует только как завершенное относительное всеединство (не как София Ахамот гностиков) — но необходимо рассматривать как индивидуальную свободу, в частности, как свободу нашей души. Эта свобода лишена еще большего, чем чистая или полная тварная свобода. Полная тварная свобода в противопоставленности своей абсолютному не всемогуща, не обладает всем «liberum potestatis», но достигает всемогущества в совершенстве причастия и обожения. Индивидуальная эмпирически-греховная свобода души как индивидуализации или момента всеединства, встречает границы своей осуществимости или своей мощи не только в абсолютном, но и в других моментах тварного всеединства, в высших, чем душа, в равных ей, в низших, чем она. От этого свободная душа не перестает быть свободною и даже не утрачивает *всей* своей мощи. Но эмпирически она осуществляет свою свободу в значительной мере как согласование с другими индивидуализациями и как борьбу с ними, выбирает между собою и ими, как бы раздваивается и строит себе *вполне* иллюзорный мир, в котором воля отъединена от разума, разум и воля от превращаемой таким разъединением в абсолютную пустоту души. Самое душу она начинает понимать и толковать как простую совокупность элементов и тем приходит к атомистическому детерминизму, уничтожающему и свободу и ее самое.

Атомистически-детерминистская картина душевной жизни представляет собою своеобразное идеальное выражение такого состояния мира, которое наступило бы, если бы в нем осталось лишь множество без всякого единства. Очевидно, что подобное состояние равнозначно абсолютному небытию мира. Непредвзятое наблюдение убеждает нас в том, что мир существует, т. е. в том, что в нем есть и единство. Точно так же непредвзятый анализ душевной жизни приводит к необходимости признать индивидуальную эмпирическую душу относительным, хотя и неполным всеединством, относительно всевременной, обладающей в обледнении образов своим прошлым и своим будущим и органически неразрывно связанною со своим всеединым бытием, а чрез него и чрез всеединую душу с абсолютным.

О ДОБРЕ И ЗЛЕ

I

1. Все, что существует, в том, что оно существует, всякое бытие как таковое одобряется мною, признается мною за добро. Понятие «злого бытия» заключает в себе contradictio in adjecto. И если даже передо мною отъявленный, закоренелый злодей, само существование его, его мышление и чувствования, как таковые (не в «злой» качественности своей, если она вообще есть), — несомненное добро. Но я могу признавать что-либо добрым или добром лишь в том случае, если во мне самом есть критерий добра, больше того — если сам я есть этот критерий, есмь добро. Ведь если критерий добра, «мерка добра», само добро только во мне, а не я сам, и мне самому внешен, мне никак не удастся признать его «критерием», «меркою», «добром», так как для этого уже необходимо быть им, обладать им как своим неотъемлемым свойством. «Свойство» же мое не может быть иным, чем я сам, и потому, что тогда не устранено указанное сейчас затруднение, и потому, что я или, лучше сказать, моя душа — нечто не составленное из частей, но простое.

Итак, я (душа) есмь добро, высшее добро, «одобряющее», т. е. признающее и делающее добрым все иное, за добро мною почитаемое, и, наоборот, не признающее и не делающее добром того, что называется злым и злом. Однако ни я сам не соглашусь, ни, как надеюсь, никто другой не согласится считать себя добром и добрым, тем самым утверждая субъективность добра. Выставленное сейчас положение, несмотря на всю его неоспоримость, не объясняет и неспособно объяснить объективность добра и тот факт, что добро меня превышает. — Я хочу и стремлюсь стать добрым: в этом цель и смысл моей жизни. Но если «хочу» и «стремлюсь», так, значит, еще не добр, еще не добро. Я признаю себя не совершенным в добре, не-добрым, злым, и, следовательно, высшим-то добром уже никак быть не могу. Равным образом в признании мною какого-

нибудь человека или поступка добрым, я сознаю заставляющую меня признать ее, необходимо-принуждающую силу добра и ни в коем случае не сознаю себя творцом, созидателем добра. Я не могу признать добро злом или зло добром.

Добро — нечто от меня независимое, объективное и неоспоримое. Оно выше меня, меня самого делая добрым. Если бы этого не было, не имела бы никакого смысла моя нравственная деятельность; и не только деятельность — бессмыслицею необъяснимой стали бы все мои нравственные оценки, нравственные устремления, укоры совести и т. д. Разумеется, мыслимы и возможны попытки объяснить все такие оценки, стремления, укоры и пр. привычками и наследственностью. Но, как давно известно, подобные объяснения ничего не объясняют. Всякий из нас без труда отличит привычку, даже наследственную, от непререкаемой нравственной оценки, и никто не в состоянии разными эволюционистскими теориями успокоить малейшее угрызение совести. С другой стороны, самый убежденный и ярый релативист в морали всею своею жизнью опровергает свою теорию.

Но утверждая, что добро объективно, неоспоримо, не зависит от меня и меня превышает, я не в состоянии устранить первое мое положение. — Сам я определяю, что есть добро и что не-добро, а могу это определять лишь в том случае, если я сам и есмь добро. И нельзя выйти из затруднения, легкомысленно сказав: — «Будучи высшим добром, я узнаю объективное добро в том, что оно мне соответствует». Действительно, как бы я «признал» его, если бы оно не всецело было во мне и, в силу моей простоты, не всецело было мною? И я признаю его добром и за то и в том, что оно объективно существует, а для этого само объективное бытие его должно быть мною. Допустим, что путем какой-нибудь гипотезы мы обошли это затруднение. — Проблема еще не разрешена. Ведь мне необходимо объяснить момент объективной принудительности, никак не сводимый на мое признание. — Добро является таковым для меня, если я его созидаю. Но оно извне вынуждает меня признавать его, а этого я создать не могу.

Обратимся к другой стороне вопроса. — Я — высшее добро, делающее все добрым. Но я же (тот же самый я, а не другой, ибо душа моя едина и проста) сознаю себя — еще-не-добрым или даже просто не-добрым, злым. Значит, я сразу — и добро и не-добро. При более внимательном самонаблюдении я кроме того усматриваю еще и то, что, хотя сам я признаю себя не-добрым и, следовательно, должен стать (таково необходимое умозаключение) добром, я оцениваю себя чем-то высшим меня самого, объективно непререкаемым. Это «высшее» — я сам (иначе как бы я им себя оценивал?) и в то же время не я, ибо только в прибаутке человек сам себя за волосы подымает.

2. Таким образом, мы пришли к основной апории этики. — Добро есть то, что я «одобряю», т. е. делаю (созидаю) и признаю собою, как добром; и добро есть нечто объективное, вынуждающее меня признавать его, образующее меня (ибо, хотя и сам я становлюсь добрым, я становлюсь им по образцу предстоящего мне добра). Оба исключающих друг друга утверждения одинаково неизбежны и необходимы. Из обоих одинаково должны мы исходить в исследовании занимающего нас вопроса о добре и зле. Но мы должны как-то их примирить.

Выше уже устранена теория «этического репрезентационизма», удвояющего добро, но ничего этим удвоением не объясняющего. Возможна другая попытка устранить нашу апорию. — Добро есть объективное бытие; я же, как критерий добра, только своего рода форма. Иными словами, так называемый «категорический императив» лишен всякого содержания, нечто чисто-формальное, признающее добро за добро, зло за зло, но и только. Тогда понятно, что добро объективно принуждает к его признанию; понятно, с другой стороны, также и то, что я признаю что-либо добром или злом. Однако объяснение получается лишь по видимости. — Во-первых, сама «форма», сам «категорический императив» является необходимым моментом объективного добра, которое без него и добром-то не будет; в сознании его мною легко вскрывается та же самая апория: он — и моя оценка и объективное. Во-вторых, — и это главное — он на поверку оказывается вовсе не пустою формою.

Не может нечто становиться добром или злом в силу чисто формального принципа. Утверждать это значит утверждать безразличность содержания этики. Тогда все может стать добром (даже самое последнее зло): только бы категорическому императиву (субъективному или абсолютному — все равно) заблагорассудилось его оформить. Подобная точка зрения ведет к абсолютному этическому релятивизму, а, следовательно, и к этическому нигилизму, сводящему всю нравственность к безразличному по содержанию его усилию. Но в этом случае и само усилие уже не добро, а нечто этически индифферентное, и совершенно исчезает всякая возможность различения добра и зла. Или категорический императив только формален, а содержание нравственных норм, конкретное добро для него безразлично; или он связан с определенным содержанием. В первом случае, при сведении его на свойство моей души, этика становится очень веселою наукою, неисчерпаемым полем для всякого рода остроумных комбинаций, при абсолютировании же его — исчезает всякий смысл конкретной деятельности. Во втором случае мы придем к весьма важным и обязывающим заключениям.

Если признание чего-либо добром, «должным», связано с конкретным содержанием должного или добра, это содержание должно

как-то заключаться в самом акте его признания, т. е. акт признания, акт категорического императива уже не только формален, а и содержателен. Высшее одобряющее действие содержит в себе все то, что оно одобряет, все добро, которое является не чем иным, как его обнаружением. Если в данной одобряемой и тем делаемой добром вещи (личности, акте и т. д.) есть нечто, не содержащееся в одобряющем, это нечто не добро и не зло, никакого отношения к добру не имеет. И нельзя предположить, что одобряющее одобряет данную вещь «вообще», конкретность же одобряемого принадлежит самой вещи. Нет, все доброе, решительно все, заключается в одобряющем. Иначе оно не может быть самим собою.

Итак высшее одобряющее начало, которое есть я сам и в то же самое время есть не я, а нечто меня самого одобряющее и потому высшее, является необходимым условием существования для меня добра и содержит в себе всяческое добро. Оно — всеединое добро.

Прежде, чем перейти к разрешению вопроса: как высшее одобряющее начало содержит в себе все доброе, как оно есть высшее добро, полезно устранить одно из возможных возражений против признания его не только формальным, но и содержательным, а для этого (чтобы не нарушать стройности изложения) отвести особый параграф.

3. Казалось бы, нормы нравственности меняются: то, что сегодня считается добром, для наших отдаленных предков было злом и обратно. Если так, то о содержании нашего высшего добра говорить, конечно, не приходится.

Возьмем для краткости и ясности конкретный пример. — Языческая норма (я готов признать ее этической, хотя об этом и возможен спор) говорит: «Око за око, зуб за зуб». Jus talionis[1] (согласимся) не только допускает возмездие, но и требует его. Не отменяющий прежнего закона (а, значит, и jus talionis) Христос призывает к прощению обид, т. е. как раз к отказу от прежней нормы. Мы весьма лицемерны, если уклоняемся от решения проблемы громким заявлением, что христианская этическая норма выше языческой. Раз первая отменяет вторую, вторая совсем для нас не этична и, следовательно, содержание нравственности меняется. Если же оно меняется, то и безразлично; а если безразлично, то и наша христианская норма никакого значения не имеет. Очевидно, после всего сказанного нам надо найти иной выход.

Языческая или иудейская норма сводится к положению: всякое зло, всякое насилие или причиняемое кому-либо страдание должно быть возмещено, и каждый из нас нравственно обязан стремиться к восстановлению попранной справедливости в самом буквальном смысле этого слова. Данный человек убил моего отца, и я должен возместить причиненное им моему отцу и мне страдание страданием

же, которое я причиню ему, страданием по возможности равным. Мой акт восстановит попранную справедливость. Однако, не трудно убедиться, что он не восстановит ее целиком и нуждается в некотором, и весьма существенном, «дополнении». Действительно, в совершенном убийцей деле злом является не только причиненное им моему отцу, а через моего отца мне страдание, но и само злое направление воли преступника. Убив его, я возмещу внешний факт (и то с приблизительной справедливостью), но злой воли еще этим не уничтожу. Она так злою и останется. Если допустить, что она погибнет, злостность ее останется не возмещенной; если допустить, что она возместит свою злостность тем, что изменится в добрую в жизни иной, я этому изменению не посодействую. Попытка расширить «jus talionis» и на волю преступника, оказывается, обнаруживает лишь неполноту самого этого «jus». И как могу я внешним актом, моим одиноким действием уничтожить злое направление чужой воли? Ее изменение к добру есть ее изменение, свободный ее акт. Я могу только способствовать такому изменению, для чего принцип «око за око, зуб за зуб» является недостаточным. Выполняя не букву, а дух нормы, я должен стремиться к тому, чтобы воля преступника из злой стала доброю, сознающею свою вину и свободно ее возмещающей. Для этого мне необходимо воздержаться от действий, препятствующих нравственному перерождению преступной воли, и, наоборот, совершать действия, такому перерождению способствующие. Понятно, что, убивая преступника, я делаю перерождение его и возмещение основного зла его с моею помощью невозможными. Убивая, я не совершаю того, что должен совершить. Понятно далее, что, злобствуя на него и тем более проявляя мое злобствование, я сам становлюсь сопричастным его злу и не устраняю, не возмещаю, а «увеличиваю» зло в мире. Единственно положительный-нравственно и целесообразный способ действия заключается в том, что, соблюдая завет «не противься злому человеку», я не плачу за зло злом же, а противопоставляю злу добро. Тогда, по крайней мере, не исключена будет возможность того, что сам обидчик свободно и самостоятельно, хотя не без влияния моего примера, изменит характер и направление своей воли, сознает свою вину и уже наверно постарается возместить причиненное им зло, удовлетворить объективную справедливость добровольным принятием на себя кары. Он сам применит к себе «jus talionis». И так непременно случится, если, как я думаю, зло есть ничто, недостаток добра, если мнимо бытийствует оно только бытием добра. — Предоставленное самому себе, не обогащаемое моим злом, оно неизбежно само себя изживет, обнажив единственное неуничтожимое истинное бытие — добро. Может быть, это произойдет не сразу, может быть, сначала мое «прощение» вызовет вто-

ричный и сильнейший взрыв злобности. Но, рано или поздно, видя, что для меня зло — ничто, обидчик и сам сознает свое ничтожество во зле, поймет, что злая воля в злостности своей просто не существует, и тем вскроет доброе в ней. Ведь стремясь уничтожить меня, он тоже до известной степени был прав. Он справедливо хотел уничтожить во мне нечто, со справедливостью непримиримое, злое, и только не умел отделить это злое от меня, не понимал, что меня-то он любит, и что избранный им путь утверждения добра одевает одеждами бытия абсолютную пустоту.

Мы склонны в своем прекраснодушии «принципиально» отвергать не только смертную казнь, но и всякое насилие, каковым всегда является налагаемая на преступника кара. Однако, если и может существовать общество без смертной казни, оно не может существовать без кары и насилия; и вовсе не потому, что кара пугает (этим ни один закон, ни один судья не мотивирует наказания), а потому, что вина требует справедливого возмездия. Трудно, конечно, оправдать легальное убийство человека, не признающего за другими и обществом права на это. Однако мыслимы и бывали иные случаи. — Я склонен, например, усматривать в древнерусском «обряде» казни нечто высшее. — Уже на плахе преступник клал поклон на все четыре стороны и молил православный люд о прощении. Значит, он признавал справедливость возлагаемой на него кары, нравственно воспринимая ее как заслуженную и тем ее санкционируя. И разве такая уже редкость жажда внешнего страдания у преступника? Разве не являются с повинной закоренелые злодеи, не просят казнить их и не творят над собой самосуда? А это свойственно не только Святой Руси. Подобное же отношение к смертной казни наблюдалось и наблюдается у преступников на Западе. Мне вспоминается прекрасное описание смерти Жиля де Рэ в известном романе Гюисманса, а из более близкого нам времени — рассказ Ивана Карамазова о казни Ришара, хотя рассказчик, по-моему, и не прав в ее оценке: в поведении Ришара не одна «расслабленность», а и понимание справедливости кары, и вина власти и сентиментальных людишек в том, что они вместе с ним преувеличили м е р у кары.

Если допустить невозможное, именно — что в идеальном обществе возможны преступления, придется признать и необходимость в таком обществе наказаний. Однако эти наказания должны определяться не только властью, а и самим преступником, санкционирующим налагаемую на него кару. В реальном историческом обществе все разъединено. — Тем, что я живу в нем и пользуюсь его благами, я признаю его понимание справедливости, его закон. В отвлеченных моих рассуждениях, даже применительно к себе самому, я признаю и санкционирую кару за вину вплоть до готовности (в воображении, конечно) добровольно принять ее на себя.

Совершая преступление, я уже более практичен и менее возвышен нравственно, рассуждаю, примерно, так: — авось, не попадусь, если же попадусь — нечего делать, такова судьба. А когда на меня возлагается справедливая кара, я позабываю о всякой возвышенности, апеллирую к неотчуждаемым правам личности и не помню, что сам их отчудил фактом жизни моей в обществе. В несовершенном общественном сознании нет, далее, способности и желания соразмерять кару с виной: оно не индивидуализирует, а схематизирует, не входя, в общем, в обсуждение мотивов и состояния преступника. Поэтому оно не знает, когда нравственно-нужно и общественно-целесообразно простить (условное осуждение является опять-таки лишь формальным суррогатом).

В несовершенном обществе насилие неизбежно: насилие и есть признак его несовершенства. Но насилие всегда вина, и вина не слепых орудий общества, а самого общества и всех составляющих его индивидуумов. Если же есть вина всех, должна быть и есть падающая на всех кара. Казня не желающего возместить свою вину преступника, общество как бы повторяет старые слова: «Кровь его на нас и на детях наших!» И в данном случае, в области общественной этики односторонне (т. е. только обществом) утверждаемое «jus talionis» является низшею нормою, не выражающей и не осуществляющей полноту справедливости. Однако, если я виновен в недостаточности фактом даже пассивного соучастия в односторонне-карающей деятельности общества, я нисколько не освобождаю себя от вины (а, может быть, даже увеличиваю ее), если лицемерно отхожу в сторону, проповедуя непротивленство и потаенно опровергая себя тем, что предоставляю карать другим и полагаюсь на их защиту. Немного в жизни положений более гнусных или более глупых. — Я нравственно обязан не словом только, а и делом утверждать высшую норму, настоять на ее признании и осуществлении.

4. Все доброе является таковым только потому, что его «одобряет» высшее добро. Это, как показано в §§ 1—2, значит, что высшее добро реально, действительно (actu) содержит в себе все доброе, т. е. что оно есть всяческое добро, «вседобро». Оно не есть все и всяческое добро только в возможности, потенциально: откуда тогда одобрение и существование доброго в действительности, несомненно столь же более доброе, чем простая возможность, сколь доброе дело лучше («добрее») доброго намерения? Следовательно, как актуальное добро, оно — все множество доброго не в меньшей, а в большей актуализованности, чем мы в состоянии наблюдать. Но, будучи всем множеством доброго, всяческое добро не существовало бы, не будь оно единым. Тогда бы существовала простая совокупность или система «добрых атомов», и ни один из них не был даже добрым за неимением того, что их «одобряет». Попытка

избежать трудности путем предположения, что во всем добром есть общее свойство «доброты», помимо ясной из выше развитых (§§ 1—2) соображений ее недодуманности, по существу своему при ближайшем анализе оказывается только перефразировкою сейчас мною сказанного.

Итак, высшее или всяческое добро есть и единое добро, и все доброе. Иными словами, оно есть актуальное всеединое (не просто «единое» и не просто «всяческое») добро. Оно сразу и все добро и каждое добро; и в каждом добре оно все, и каждое добро — все оно. Ведь если бы оно не все было в каждом добре, оно бы не было единым, а — состоящим из частей. А раз оно в каждом добре все, каждое добро неизбежно будет всем им. Но ни то, ни другое не исключает различенности и не сводит всеединого добра к чистой потенциальности, ибо без различенности оно бы не было всяческим добром, а было бы только единым, отвлеченным и потому недейственным и недействительным в своей отрешенности.

Если всеединое добро есть все доброе, оно необходимо — и бытие. Все оно — бытие; и все и всяческое бытие — оно. Иначе мы придем в противоречие с единством добра, т. е. вынуждены будем его отрицать, и с единством бытия, столь же очевидным. Всеединое добро не что иное, как всеединое бытие; всеединое бытие не что иное, как всеединое добро. В самом деле, добро существует и, следовательно, бытие. Но бытие является таковым только потому, что есть всеединое бытие. А раз всеединое бытие есть «это», «то», «третье» добро, добро вообще, оно — все добро и всяческое добро, добро всеединое. Еще легче показать, что всеединое добро не что иное, как всеединая истина, всеединая краса. Однако не уничтожаем ли мы подобным отожествлением добра, бытия, истины, красы, самого добра, не приходим ли к чему-то неясному, неразличенному? — Нисколько. Надо только помнить, что такое всеединство. Добро, бытие, истина и краса — «моменты», реальные, действительные аспекты, «определенности» всеединого-просто. Всеединое и все они и каждый из них. Как всеединое, добро то же самое, что бытие или истина; но как добро оно от них отлично. Мы можем приблизиться к пониманию этого, если допустим во всеедином бесконечно-скорый процесс становления его бытием, затем уничтожения его в качественности бытия и становления добром, затем такого же становления истиною, красою и снова добром, и если потом продумаем до конца бесконечность скорости или — просто — отбросим всякую временность. Подобное предположение, кстати, поможет нам понять всю условность примененного выше к названным «качественностям» всеединого понятия «определенность». Определенность предполагает некоторый предел, некоторое «не»; она ограничена (о-пределена), конечна (о-конечена); помянутые же качественности

являются беспредельными определенностями, т. е. и обладают пределом и не обладают. Равным образом нельзя, собственно говоря, называть их и «качественностями», и «аспектами», и «моментами».

Что может противостоять всеединому, определять или оконечивать, ограничивать его? — Ничто, ибо иначе оно не было бы всеединым. В равной мере ничто не может противостоять всеединой истине, ибо, если бы ей противостояла ложь, она тем самым, что истинно ложь она, была бы уже самою всеединой истиной. Точно так же ничто не может противостоять всеединому добру: иначе оно не было бы всеединым. Если же так, то зло, ложь, небытие — ничто, абсолютное ничто́, «ouk on», совсем не существует.

Почему же не допустить во всеедином некоторое противостояние добра злу, раз мы противопоставляем добро истине, бытию, красе? И нельзя ли устранить возникающее при этом затруднение посредством уже использованного нами применительно к взаимоотношениям добра, бытия, истины, красы «метода»? — Различие между добром, с одной стороны, истиною, бытием, красою, с другой, совсем не таково, каково различие между добром и злом. Нечто сразу может быть и добром, и бытием, и истиною, и красою. Недаром мы говорим об истинном добре, о красоте и бытии добра, можем, не смущаясь, говорить о доброй красе или истине, добром бытии. Все эти качественности совместимы друг с другом. И если нам понадобилось признать становление-изничтожение каждой из них, то совсем по иному основанию. Именно — только таким путем возможно оправдание беспредельной определенности или всеединства всякой качественности.

Но невозможно и нелепо говорить о «злом добре» или «добром зле», как нелепо и невозможно говорить об «истинной лжи» или «ложной истине». Нечто или всеединое могут в одно и то же время быть истинными и добрыми, но не могут быть сразу и добрыми и злыми. Добро исключает зло, и если есть «доброе зло», оно тем самым уже не зло, а добро. Мы в состоянии, отвлеченно и односторонне рассматривая всеединое, мыслить переход добра в истину или обратно, как умаление, respective — возрастание добра или истины; в состоянии потому, что и добро и истина есть то же самое всеединство. Но мыслить умаление добра как переход или перерождение его во зло, как проявление его в качественности зла, как «озление», совершенно невозможно, именно потому, что добро не есть зло, зло всегда не-добро. И равным образом невозможно мыслить во всеедином, которое есть всеединое добро, возникновение зла.

Однако, если добро — всеединство, как оно может быть добром, т. е. определенностью без противостояния иному? — Попытаемся подойти к пониманию этого «методом приближения». — Представим

себе, что сначала всеединство еще не качествует как добро, еще не-добро, хотя и содержит в себе мощь (потенцию) всяческого добра. Представим себе, что оно затем становится добром, анализируя свою потенцию, и, наконец, делается добром всеединым. Или еще. — Всеединое добро для того, чтобы стать всеединой истиной, красой, всеединым бытием, должно перестать быть добром, стать не-добром, так как только при этом условии — при полном отсутствии всякой иной качественности — возможно действительное всеединство истины, или красы, или бытия. В обоих случаях есть очевидное противостояние всеединого как добра всеединому же как не-добру («еще» или «уже»), при чем всеединство в качестве не-добра не является чем-то более богатым, но чем-то более бедным, недостатком, лишенностью добра. Так мысля процесс становления всеединства добром или процесс изничтожения его в качестве добра, различая потенцию и акт, мы получаем определенность добра. — Добро о-пределяется тем, что ему противостоит (как первый или третий момент) его отсутствие, лишенность в том же всеединстве. Мы только должны внести в наше построение необходимую поправку. — Во всеедином нет «сначала», «затем», «наконец» и т. п.: всеединое развертывается всевременно и сверхвременно, сразу будучи и добром и не-добром, и становлением своим и изничтожением в качестве добра. Этою поправкою мы устраняем и то умаление всеединого, ту ущербленность его, которая получается при различении в нем потенции и акта: как двуединство мощи, «мочь» (posse) и бытия или «есть» (est), как «possest» или «мочесть», всеединое совершенно. Но устраняя из всеединого всякую временность, всякую ущербленность, мы не устраняем ни движения добра, ни преодоления им не-добра, достигая понимания беспредельной определенности. На самом деле проблема, конечно, глубже и шире, сводясь к проблеме того, как может быть само всеединое. Эта новая проблема решается аналогичным путем и оказывается проблемою определенности всеединства вообще. Однако нас в данной связи эта новая проблема не занимает, хотя для решения ее в связи с бытием мира необходимо не только абсолютное ничто (-ничто ничему противостоять и ничего определять не может), а и превращение ничто в нечто, т. е. творение из ничего.

Итак, зло — ничто, зла нет, но добро о-пределяется как таковое чрез реальное различие во всеедином его как добра и его как («еще» и «уже») не-добра, т. е. отсутствия, лишенности добра. Всеединое есть и всеединое и ничто в одно и то же время, в одном и том же отношении, ибо во всеедином нет ограниченности отношения и времени, хотя в нем начаток и полнота и того и другого. Но если нет зла во всеедином абсолютном, нет его и в создаваемом абсолютным всеединством из ничто своем образе и подобии — во

всеединстве относительном или тварном. Это тварное всеединство или мир созидаемо абсолютным (= и свободно возникает) из абсолютного ничто и само по себе остается ничем, в причастии же своем абсолютному, т. е. в излиянии абсолютного в него (в ничто, в пустоту) — в свободном приятии им абсолютного, становится нечто для того, чтобы чрез изменение стать абсолютным. Мир, поскольку он существует, — добро и только добро; но в начальности-конечности своей, преодолеваемой полным абсолютированием его и тем не менее реальной, он — неполнота добра, противостоящая истинному всеединому добру, абсолютному не как иное, а как чистая лишенность или недостаточность. Даже когда мир чрез обезначаление-обесконечение его абсолютным станет самим абсолютным и постольку, поскольку он уже есть абсолютное, он не теряет своей начальности-конечности, т. е. противостоит абсолютному всеединому добру в качестве производного всеединого добра, т. е. в известном смысле не-добра. Благодаря же этому приобретает особый смысл определенность добра в самом всеединстве абсолютном. — Изничтожение его и становление добра оказывается не только внутренним процессом самого абсолютного, но и излиянием абсолютного во вне (в ничто) и восстановлением его чрез вбирание сотворенного из ничто, как второго субъекта добра, в его сверхабсолютность. Надлежит помнить, что абсолютное всеединство превышает ограниченность нашего понимания абсолютности, т. е. — выше различия на себя и иное.

Для полного обоснования всего сказанного необходимо развитое учение об абсолютном, далеко выводящее за пределы этой статьи. Но и выраженные здесь мысли, полагаю, в достаточной мере оправдывают основные мои положения. — Существует только добро. Зла нет, оно *не есть* в самом точном и абсолютном значении слова. И даже называя зло недостатком, лишенностью, надо остерегаться того, чтобы не ипостазировать ничто, не превращать «недостаток» или «лишенность» в какое-то бытие. Зло не живет в добре и добром, как любили и любят выражаться: может ли жить ничто? Поэтому и конкретное зло, предстоящее нам в жизни, если существует оно, может быть только недостаточным добром, обнаруживающим свою недостаточность чрез противопоставление его полноте добра.

Будучи в каждый данный момент нашего бытия только относительным добром, актуализуя всеединое добро неполно, а в то же время познавая, хотя и не в четких понятиях, это всеединое добро и им оценивая актуализованное и актуализуемое в мире, мы создаем себе понятие сущего зла («злого добра»). Созерцая конкретное неполное добро и воспринимая его неполноту, мы называем его злом. Точно так же мы создаем понятие о нем в силу того, что

изменяемся в причастии смутно всегда познаваемой нами всеединой истине. Конкретное зло при ближайшем рассмотрении разлагается на нечто сущее, а потому и доброе, и на ограниченность, неполноту, недостаточность выраженного в этом сущем всеединого добра, при чем недостаточности просто и абсолютно не существует, нет, мы же при помощи «незаконнорожденного рассуждения» делаем ее в отвлечении от конкретно-сущего неким бытием.

Прежде чем перейти к выяснению установленных положений путем анализа конкретного зла, считаю необходимым для недостаточно проницательных, т. е. недостаточно добрых, читателей заметить, что затруднявшая нас в самом начале апория сама собою разрешается. — В самом деле, есть только всеединое добро, недостаточно постигаемое мною, тварно приемлющим в себя один момент его, в его единстве. Созидающий меня как добро момент всеединого добра, а вернее — оно само в индивидуализации своей, причаствуемой мною, созидает всяческое добро, потенциально же и причастно созидаю его и я. Поэтому я и есмь в некотором смысле высший критерий добра, само всеединое добро или точнее — второй, тварный его субъект. Но, будучи всеединым добром потенциально, актуально я это добро участненно (участненно, т. е. в отъединенности момента от прочих и всеединства, не самим всеединым добром, которое не участняется, а мною, недостаточностью моего усилия). А поэтому в актуальности моей всеединое добро познается мною как нечто высшее, чем я, принуждающее меня, и познается смутно: не в актуализованности, а в начатке своей актуализации.

II

5. Обычно злом называют то, что причиняет страдание, и само это страдание. Зло это — боль, физическая или душевная, либо нечто, последствием чего таковая боль является. Страдаю же я тогда, когда в моем сознании возникает нечто «иное» («не я») и притом такое иное, что я не хочу его принимать, делать собой и в то же самое время не в силах устранить. Наслаждаясь, я делаю это иное моим и мною, и снова страдаю, когда не могу достичь своей цели. Оставаясь верным себе и последовательным, в развитие уже сказанного я получаю право утверждать. — Все происходит в моем сознании (которого прошу не путать с моим ограниченным, эмпирическим самосознанием), в моем, для меня — потенциально всеедином сознании. Поэтому мое страдание может быть определено как разъединенность моего сознания, в себе самой и отъединенном «ином» для меня неприемлемая. Я могу преодолеть страдание, либо окончательно устранив из моего сознания (а для эмпирического моего бытия — по крайней мере, из познаваемого мною) иное, либо

(снова) сделав иное моим, мною самим, причем во втором случае иное остается, но уже я, как сделавший его собою, не страдаю. Так не страдает человек в исступлении страдания, в момент вольного самоистязания или вольного «приятия» муки. Так я не страдаю и не говорю уже о муке (но — о мучительном наслаждении), когда сам себя мучаю физически или духовно. Иллюстрациями этого могут служить — более или менее интенсивное сосредоточение на своей душевной муке, неутомимое вспоминание пережитого горя и невозвратности счастья, до известной степени — самоуничижение, или, чтобы не ходить далеко за примерами, весьма распространенная и дурная привычка ковырять в больном ноющем зубе. О таком ковырянии в зубах можно бы написать целую, и очень поучительную философски-психологическую этюду, но лучше не прерывать ею связности изложения, полагаясь на глубокомыслие читателей с плохими зубами. Возможно, сказал я, и другое преодоление страдания — тем, что я устраняю из самосознания моего иное или, усматривая его недостижимость, перестаю к нему стремиться. И то и другое часто нелегко и не всегда осуществимо. Но меня занимает не эта сторона вопроса, а то, что в таком преодолении страдания, в отличие от первого вида преодоления, мое эмпирическое самосознание подвергается некоторому усекновению, ограничивает себя. Ведь отказом от освоения иного я отказываюсь и от всего моего на него устремленного, перестаю его даже познавать, по крайней мере познавать целостно. В области религиозно-философской этот метод борьбы со страданием наиболее точно представлен многими аскетическими теориями этики (в том числе и эпикурейской), ярче же и последовательнее всего развит буддизмом. При теоретическом осмыслении он приводит к идеалу безразличности, бессознательности, чистой потенциальности, Нирваны, со всеми противоречиями, из такого идеала вытекающими.

Итак, страдание характеризуется двумя признаками — разъединенностью сознания и неприятием (нежеланием принять или невозможностью прият) со стороны того, что я считаю самим собой, того, что признаю иным. Но по существу своему — таково строение всеединства — я не что иное, как индивидуализация всеединства или всеединство в одной из своих индивидуализаций, хотя эмпирически еще не осуществленное, потенциальное. И если всеединство есть и единое и многое, я могу стать им чрез полное разложение меня, как потенции всяческого, на все моменты всеединства, все, кроме одного, для меня иные, и чрез последующее объединение их всех в себе. Более того — я должен и себя самого (себя как момент) отдать всецело всем прочим и всех их всецело сделать собою. Таким образом, всеединство понимается как всевременный (а в ущербленности эмпирии — как временный) процесс самоотдачи себя каждым

из его моментов всем прочим и его самоутверждения в полном обладании всеми. Самоотдача — основа страдания (ведь всякое разъединение не что иное, как частичная самоотдача); самоутверждение — основа наслаждения; всевременное двуединство самоутверждения с самоотдачей — осуществленность всеединства. Заметим, что полнота двуединства возможна только при полноте и самоотдачи и самоутверждения, из которых каждое является необходимым условием другого, о чем несколько подробнее сказано в моих «Noctes Petropolitanae». В эмпирии и самоутверждение и самоотдача не осуществляются вполне. Самоотдача всегда сопровождается стремлением момента удержать свою самоутвержденность, не отдавать себя, по крайней мере — не отдавать целиком. Поэтому самоотдача для эмпирического сознания в значительной мере вынужденна, насильственна, что и создает страдание, свидетельствующее о неосуществленности самоутверждения чрез самоотдачу. С другой стороны, неполно и всякое эмпирическое самоутверждение, наталкиваясь на невозможность осуществить себя без самоотдачи. В неполноте своей оно — наслаждение, всегда неполное, всегда недовершенное и потому рождающее страдание. И очевидно, что самоотдача в эмпирии возможна как целостная, когда выражается в отдаче эмпирической, «последней» самости. Напротив, полное самоутверждение без выхода за пределы эмпирии невозможно, так как оно ограничено эмпирическою, «последнею» самостью, а потому видит свой предел в разъединенности всеединства, не в нем самом. В этом видимое преимущество самоотдачи перед самоутверждением, как лучшего эмпирически пути к всеединству. Однако не следует, поддаваясь чарам аскетизма, упрощать и схематизировать. — Самоотдача и самоутверждение неразрывны, и во всякой самоотдаче есть уже и эмпирическое самоутверждение, столь ясное в активности «мучительного наслаждения». Чистая самоотдача ущербляет всеединство тем, что не утверждает эмпирии в самоотдающемся, его как самоотдающегося, каковое утверждение во всеединстве и для всеединства нужно. И во всяком самоутверждении можно и надлежит различать: необходимое утверждение эмпирии, без которого нет всеединства, и ограниченность утверждения, которую для всеединства необходимо преодолеть. Поясню свою мысль — это более, чем небесполезно — конкретным примером. — M-r de Bréot находит высокое наслаждение в прикосновении своего нагого тела к другому, такому же и, конечно, во всем последующем, до известной степени соглашаясь с M-r Varlon de Varigny. Отвлекаясь от присущего его натуральному стремлению момента самоотдачи, мы можем видеть в этом стремлении акт самоутверждения, вполне законный и нужный. В отличие от de Varigny, de Bréot не ограничивает своего стремления в пренебрежении несогласием привлекающей его

особы: согласие ее является для него необходимым условием. Однако, если бы он вдумался в проблему поглубже, он бы понял, что его стремление не ограничивается одним сексуальным аффектом, а предполагает определенную духовную личность особы (недаром же он оказывается во власти героини романа, имя которой, к сожалению, я забыл и сейчас не могу восстановить за невосстановимостью украденного у меня произведения Анри де Ренье) и определенную духовную гармонию с ней. Размышляя далее, он бы признал необходимым предварительное осуществление целого ряда условий, например — воздержания от удовлетворения своих потребностей с другими, на которое женщина (даже дама XVIII в.) должна смотреть как на обидную для нее измену, некоторого соглашения с ревнивым супругом его возлюбленной, с которым необходимо столковаться по вопросам о святости семейного очага, рогах и разводе, понимания смысла самой любви, одинаково и им и его возлюбленной и т. д. Но я полагаю, что, удались он по примеру своего друга в эремиторий, он бы ограничил всеединство не менее, чем на самом деле, а может быть, и более.

Как бы то ни было, в основе своей и наслаждение и страдание не зло, а необходимые моменты всеединства, построенного на любви, т. е. двуединстве самоотдачи-самоутверждения. Страдание — зло, как неполнота (вынужденность) самоотдачи и неполнота (ограниченность) самоутверждения. Но неполнота или ограниченность не есть бытие, а недостаток бытия, лишенность полноты. Субъективно это — косность моей души, не-желающей всецело себя отдать и всецело себя утвердить. И не-желание здесь не есть направленное в иную сторону желание, а просто недостаток желания, хотя и вольный недостаток, вольная косность *. Страдание — зло только в отъединенности своей от наслаждения: в единстве же с ним, т. е. в полноте своей, оно не зло, а добро. И то же самое следует сказать о наслаждении. И даже не страдание или наслаждение сами по себе являются злом, а только их ограниченность, т. е. ничто.

6. Несмотря на видимую отвлеченность приведенных определений страдания и наслаждения, они оказываются объемлющими конкретность. Действительно, страдание от нанесенной мне раны не иное что, как страдание от нарушения единства моего тела внедрившимся в него другим телом и общего моего самоощущения появлением в нем «иного». Подобным же образом нетрудно истолковать мучительность болезни, необходимо связанной с возникновением в моем организме иного: иных существ, иного соотношения органов и клеток, т. е. распада первичного их единства. Всякая боль — мука разложения и бессилие его преодолеть. И то же самое

---

* О свободе косности см. мою статью в № 1 «Мысли». (Статья «О свободе» выше — Прим. изд.)

относится к душевному страданию, всегда проявляющемуся в ощущении внутреннего своего распада, непреодолимого или преодолимого с трудом. Оттого-то и мучительно сомнение, даже само познание, пока оно не привело к единству («муки творчества»). Оттого величайшая душевная мука — ощущение душевного своего распада, тления, смерти. Даже страдание-тоска по умершему или далекому, но любимому — тоже мука разъединенности, ибо в известном отношении и в известной степени я уже был и хочу быть с ним единым.

Старая истина: мое наслаждение — страдание для других, и обратно. Я наслаждаюсь, утверждая себя, но, утверждая себя, я других уничтожаю или, по крайней мере, ограничиваю. Я утверждаю себя, созидая хотя бы мое тело, но это созидание возможно лишь потому, что я поглощаю и растворяю в себе другие существа, другие жизни. Правда, в большинстве случаев — даже в наше честолюбивое время, а, может быть, как раз в наше-то время и особенно — я, по-видимому, не причиняю другому страданий, когда делаю своими его мысли и чувства. Но в этих случаях мысли и чувства, становясь моими, не перестают быть и собственностью их «изобретателя». А, кроме того, здесь по существу я не его мысли и чувства усваиваю, но — чрез его посредство приобщаюсь к объективному надличному бытию: по поводу его индивидуализации э т о г о во всеединстве я э т о ж е индивидуализую по-моему. А поскольку дело касается абсолютного (не тварного) всеединства, еще большой вопрос: не страдает ли оно от того, что мы делаем его собою. Впрочем, в применении к нему надо говорить не о «страдании» и «наслаждении», а об «основе» того и другого.

Мое наслаждение — страдание других. Мое страдание — их наслаждение. Если я разлагаюсь, в этом разложении из меня растет новая жизнь. Трупом моим питаются птицы, травы впитывают его соки и гной. Помрем — и из нас, по словам Базарова, лопух вырастет, а, может быть, из некоторых из нас и незабудки. Непрерывен круговорот вещества в природе, и в нем я только момент, наслаждающийся в самосозидании за счет другого, страдающий в саморазложении. Поскольку я мыслю мир в нем самом, он не страдает и не наслаждается в целом своем: он пребывает в себе самом, самим собою, превышая наслаждения и страдания отъединенных временно и пространственно, т. е. в ограниченности их, своих моментов. Но мир возник из ничто и созидает себя причастием к абсолютному. Он должен исчезнуть в абсолютном, окончить в нем свое ограниченное бытие, опять возвратиться в ничто, чтобы истинно быть, сочетав бытие с небытием. И, следовательно, он живет и умирает, наслаждается и страдает. Не страдает и не наслаждается, не умирает и не живет абсолютное совершенное бытие, как единство

наслаждения-страдания, жизни-смерти. Однако, поскольку абсолютное признает иное, созидая его из ничто, и отдает себя ему, я могу говорить о его «страдании»; поскольку оно приемлет в себя свое же творение, могу говорить о его «наслаждении». Только это различение принадлежит мне, не ему, и поэтому взятые мною в кавычки слова все же к нему и неприменимы.

Наслаждаюсь я и страдаю в эмпирической моей недостаточности; но в причастии моем всеединому добру становлюсь я выше и страдания и наслаждения, превышаю их, их не уничтожая, а содержа в себе.

Таким образом, зло-страдание относительно, существует только в разъединенности всеединства, в умаленности единства его, только для отъединенного от абсолютного мира, в мире — для отъединенного субъекта, причем страдание одного — наслаждение другого, и, наоборот, зло-страдание для меня, для тебя — добро-наслаждение. Злострадание возникает для меня тогда, когда я себя абсолютирую в самоутверждении: когда, признавая себя чем-то, даже всем, отрицаю, что я — ничто. Оно разъединение (но недостаточное!) моего всеединства, как бы замораживание одного из его моментов. Но этим я вовсе не хочу сказать, что зло-страдание нереально, что оно — иллюзия. — Страдание недостаточно реально, но оно все сохраняется в двуединстве его с наслаждением. И потому безумно и смешно бежать от страданий: от них не убежишь. Преодоление их в том, чтобы всецело их изжить и вознести в единство с наслаждениями.

Страдание в ограниченности и обособленности своей, страдание как зло — несовершенство и *недолжное*. И от этого понятия *недолжности*, т. е. несоответствия моего устремления мировой цели, ясен уже переход к понятию зла нравственного.

III

7. Чувствуя, что я *должен* поступить так или иначе, я воспринимаю мой «долг», как некоторое категорическое непререкаемое веление, данное мне и несущее обоснование свое и свою санкцию в себе самом, не связанное с наградою или наказанием, с моим счастьем или несчастьем. Однако долг не только абсолютное в его противопоставленности мне. — Я могу признавать его абсолютным и веления его непререкаемыми только в том случае, если сам я его определяю, ставлю, если в некотором смысле и сам я есмь абсолютное, долг. В тяжелые минуты нравственной борьбы чрезвычайно трудно заметить это обстоятельство, для читателей данной статьи совсем, впрочем, не новое и в ином виде всплывающее при всякой попытке обосновать знание или бытие. Но некоторые пути к усмотрению сказанного даже в области нравственной жизни все-таки возможны. Так в этической норме: «прояви свою любовь

к ближнему тем, что положишь за него жизнь свою», воспринимаемой как веление долга, можно подойти и из опыта самой любви. Ведь, любя человека, я готов и хочу в нужное мгновение пожертвовать за него моею жизнью. С другой стороны, выполняя долг, я делаю должное желаемым мною и снова, хотя и по-иному, постигаю единство моего долга и моего желания. Поэтому есть некоторая доля правды даже в тех теориях морали, которые выводят содержание нравственных норм и самое природу их из природы человека. Они только ошибаются в том, что представляют себе человека существующим отъединенно от всеединства.

Я лишь напомню, отсылая к §§ 2—3, о том, что область должного определяется не одною формою (категоричность императива), а и содержанием. Должное охватывает все сущее и вне должного нет ничего. Чтобы противопоставить ему, всеединому, нечто иное, не должное, необходимо допустить или инобытие, что, как мы знаем, невозможно, или относительное тварное бытие, причаствующее всеединому абсолютному и в силу неполноты своего причастия еще не должное. Недолжное не есть противостоящее должному бытие, но — только недостаточность должного. Для относительного, меняющегося в причастии своем абсолютному, всегда участненному им, должное и есть само абсолютное бытие или, вернее, полнота причастия к нему, как идеал и цель движения. В этом смысле должное — задание для относительного, и в относительном, пока относительное не стало абсолютным, не дано целиком, целиком не существует. Но отсюда не следует, что оно не существует само по себе и в себе. Напротив, только существованием его в себе объяснимы бытие относительного, природа, т. е. сама относительность его, сознание этой относительности и стремление относительного к абсолютному, как к должному, к своей цели и идеалу. Такое стремление бессмысленно, если должное в относительном и относительным не осуществимо и уже не осуществляется, и не может быть, с другой стороны, порождением самого относительного, так как само относительное уже предполагает абсолютное.

Итак, должное (или нравственное добро) есть само всеединое абсолютное бытие в полноте его проявления в относительном — причастия относительного к нему. Поэтому оно — наш идеал, наша causa finalis, а в то же время и полнота нашей потенциальности и наша causa efficiens. Не-должное же — только умаление или недостаток должного, неполнота осуществленности, ничто. Если мы вспомним наши соображения о том, почему всеединое не только всеединое, а и добро (см. § 4), нам станет понятным, что всеединое является должным не только для нас, но и в себе и для себя. Оно должное для себя и в себе потому, что не всеедино, не абсолютно без полноты причастия относительного к нему — без полноты своего

в нем проявления. Ведь абсолютное в истинной абсолютности своей выше различия на себя и иное. С другой стороны, стремление к должному не иллюзия, а бытие, момент всеединства и не может во всеединстве не быть. Если же оно есть во всеединстве, во всеединстве есть и различие между недолжным и должным, совпадающее с установленным выше различием между всеединым как не-добром и всеединым как добром. В этом смысле всеединое есть должное и для себя и в себе самом. Однако необходимо исключить в применении к абсолютному всякую мысль о его неусовершенности-несовершенстве, о его разъединенности или сложности (составности), а потому необходимо мыслить его, в частности, как двуединство еще-не-должного и должного, или, лучше: как совершеннейшее триединство еще-не-должности — должности — становления должностью.

8. Зло — недостаточность причастия относительного к абсолютному, недостаток бытия или добра, т. е. зло — ничто, ибо недостаток, отсутствие, лишенность бытием почитаться не может. Я считаю, что это с необходимостью вытекает из развитых выше соображений и может быть подтверждено многими другими. — Зло есть мое действие. Но всякое мое действие — проявление во мне абсолютного, теофания, и может быть злом лишь в том случае, если абсолютное есть всеединое зло. Действие мое в качестве моего — неполнота действия Божьего; но неполнота — отсутствие полноты, а не полнота иного, умаление бытия или добра — не иное бытие или зло. Моя деятельность и жизнь заключается в том, что я движусь во всеедином, всеединым и к всеединому. Я не могу совсем не двигаться: тогда бы не было моей деятельности, моей жизни, бытия, меня самого. Не могу я двигаться вне всеединого и от всеединого, ибо вне всеединого только «тьма кромешная», абсолютное ничто. Если же всеединое абсолютное создало во мне возможность движения от него во что-то иное, оно создало и это иное, т. е. зло, и само есть зло, как создатель зла и всеединство.

Как творение абсолютного, созданное им из ничего и потому преходящее из ничто в нечто и все, из небытия в бытие, я необходимо изменяюсь. Но изменяюсь я свободно — изменяю себя, что выяснено в моей статье «О свободе», где, мне кажется, устранены затруднения, возникающие в связи с проблемой свободы воли. Могу я одним непрерывным всецело напряженным движением достичь полноты моего причастия абсолютному или стать им чрез непрестанное нарастание. Тогда, оглядываясь назад и условно деля на моменты мое движение, я увижу в себе лествицу добра (себя как добро), причем каждая последующая, ступень будет бóльшим добром, бóльшим причастием абсолютному, а каждая предыдущая — меньшим, т. е. сравнительно с последующей — злом. Но это зло относительное, зло как чистая недостаточность. Могу я, далее, двигаться в абсо-

лютном и в абсолютное с меньшим напряжением, лениво, косно. И в этом случае, оглядываясь назад, я увижу те же ступени, но вместе с восприятием их буду еще воспринимать и вольную мою леность, как малость моей напряженности, как нечто не-должное, т. е. как вину.

Итак, в рассматриваемом случае я есмь мое движение к абсолютному, как участненное причастие движению самого абсолютного, оценивающее предшествующее мое же движение и признающее его меньшим. Это меньшее движение (т. е. я меньший и прежний) отличается от большего (от меня нынешнего и большего) только тем, что оно недостаточно, что в нем меньше бытия (качественные различия я пока для простоты устраняю). Допустим еще, что я нахожусь в состоянии некоторого движения к абсолютному (на какой-то из средних ступеней моей лествицы), соответствующего моей напряженности, и сознаю эту напряженность, а значит и это движение как свою вольную леность — недостаточность. Леность опознается мною как не должное, как моя вина, каковым опознанием обосновывается и сама свобода моей косности, моя свобода лениться. — Очевидно, я могу сознавать себя виновным и свою леность — не-должным только опознавая и должное, полное напряжение, как мою цель, мне предстоящую.

Полученные выводы (более подробное обоснование их дано в моей «Saligia») не изменятся, если, в полном согласии с действительностью, мы допустим, что в причастии относительного, человечества и человека, абсолютному нет непрерывности нарастания. Человечество и человек изменяются двояко: нарастая или приобретая и умаляясь или теряя, причем всякое нарастание связано с умалением, последовательно — если происходят они в одной качественности, последовательно или одновременно — если в разных. Не изменятся наши выводы, когда внесем мы и еще одну необходимую поправку. — Движение к абсолютному нельзя рассматривать как прогрессивное: человечество и человек то ближе к абсолютному, то дальше от него, то опять ближе, В силу того, что я не только замедляю движение своею ленью, но по той же лени еще упускаю в данный момент многое из достигнутого ранее, зло не становится бытием, хотя как относительное зло и увеличивается (= умаляется осуществленность добра для данного момента времени). Равным образом не делает зла бытием и то, что я в последующий момент менее причастен добру, чем в предыдущий. Однако и то и другое, уменьшая меня для данного момента времени как добро, увеличивает мою вину. И несомненно, что колебания в моем причастии добру позволяют с большею легкостью объяснять мое состояние вторжением иного начала, т. е. способствуют абсолютированию ничто или превращению (мнимому) зла в бытие.

Изложенные схематические соображения неизбежно упрощают проблему и должны быть понимаемы как своего рода метафорическое описание, нуждаясь в существенных дополнениях и поправках. Особенно необходимо указать на то, что всякий момент причастия отличен от прочих не только по интенсивности своей, а и качественно. Поэтому всякий, хотя бы по интенсивности он и был менее других, раскрывает нечто новое и является по существу нарастанием причастия. Оттого и оцениваться он должен не по качественному отличию своему от других, а по интенсивному и не столько чрез сопоставление с ними, сколько чрез сопоставление со своею же идеальностью, в которой он отличенно един с ними. И чем напряженнее данный момент причастия, тем яснее его единство с другими, тем больше превозмогаются в нем время и пространство.

Таким образом, нравственное зло — недостаточность добра, сознаваемая как не-должное, т. е. опознаваемая чрез идеал всеединства. Зло — ущербленность бытия, не созидаемая каким-то усилием, но «получающаяся» от малости усилия. Зло — неосуществленность относительного в причастии его абсолютному всеединству и, следовательно, в своем всеединстве. Эта неосуществленность или отъединенность и разъединенность для относительного бытия неизбежна, потому что оно онтологически переходит от абсолютного небытия к абсолютному всеединству, тварно или изменчиво; но необходима и неизбежна она как момент, восполняемый моментом полного единства с абсолютным в двуединстве начальности — обезначаленности, относительности-абсолютности. И она укоренена в самом абсолютном, которое и абсолютно-то в полном единстве созидания им иного, самоизлияния в иное и делания иного собою. Но в абсолютном его разъединенность и отъединенность не зло, ибо она совершенно и всегда едина с единством и воссоединенностью. Не зло отъединенность-разъединенность и в относительном, поскольку она совершенно едина с восполняющим ее моментом. Она становится злом или недостаточностью, если не восполняется или недостаточно восполняется другим моментом, что объяснимо лишь свободною недостаточностью стремления к абсолютному, которая, как свободная, является виной. В этом случае наступает разъединенность отъединенности от абсолютного и единства с ним (двойство вместо двуединства), т. е. ограниченная отъединенность есть уже и ограниченная разъединенность, т. е. недостаточность внутреннего единства и внутренней множественности. Недостаток внутреннего единства необходимо выражается в том, что каждое не есть всяческое и все, только (до известной степени «только») обособлено, отъединено от всех прочих моментов, и в том, что все не есть всяческое, т. е. противостоит каждому как иное. Конкретно — недостаточность единства в том, что бытие лишается (в большей или меньшей степени)

актуальности прошлого и будущего, т. е. становится временным, в том, что исчезает единство взаиморазъединенности моментов с их взаимослиянностью, сказываясь как пространственная внеположность в том, наконец, что самоутверждение момента отъединяется от его самоуничтожения в самоотдаче, т. е. жизнь и наслаждение отъединяются от смерти и страдания. В области познания то же самое обнаруживается в ограниченности рациональной деятельности.

Разъятие всеединства является вместе с тем и разъятием каждого из его моментов, дурною бесконечностью делимости. И если бы осуществилось предельное зло, оно бы могло быть только полным уничтожением относительного бытия, а как такое полное уничтожение оказалось бы необходимым моментом всеединства, т. е. благом. Поэтому я и считаю нужным отметить, что недостаточность мира не только в недостатке единства, но и в недостатке разъединенности. — Мир существует, т. е. в некоторой мере причастен абсолютному, и потому не ничто: в нем частная разъединенность восполняется частичным единством в каждый момент его бытия. И как время и пространство, конкретно разъединяя, идеально объединяют, так в целостности своей они реально дают всеединство, всевременное и всепространственное.

Разъединенность относительного бытия (в смысле недостаточности его всеединства) — вина этого бытия, грех. Но она в то же самое время и факт и страдание или кара за грех, точно ему соответствующая и его возмещающая. Сознать свою вину можно лишь чрез обращение к абсолютному бытию, содержащему и одобряющему всяческое в его бытии и полноте. Точно так же только чрез обращение к нему становятся понятными справедливость и смысл кары. Признание же эмпирического бытия не иллюзией, а реальностью возможно только в том случае, *если сама ограниченность эмпирии делается моментом абсолютного бытия*.

9. Для понимания зла необходимо не забывать о всеединстве, помнить не только о едином, но и о многом. Всякий момент бытия — причастие абсолютному; и поскольку этот момент качественно отличен от прочих, явление его — становление всеединства. Поэтому в утверждении себя, отрываясь от всех и всего, я умаляюсь как бытие и добро, но нарастаю по-иному, чем сам же я в другое время и чем другие. Умаление моего бытия не в самоутверждении как таковом, а в отъединении его и, следовательно, в его неполноте. Сейчас я иной, чем несколько мгновений тому назад, но не в этом зло, а в том, что, став иным, я перестал быть и прежним и еще не стал и будущим. У меня не хватает силы удержать себя в моем изменении целиком; я недостаточно хочу этого. Только ли недостаточно хочу? — Я подозреваю и чувствую, что еще и не могу,

что мне мешает нечто более сильное, чем я. Не могу я при всем желании перейти на другое место, оставшись и на прежнем; не могу стать будущим, не переставая быть настоящим; не могу всецело отдать себя любимому человеку и в то же самое время всецело взять его в себя. И при более внимательном наблюдении оказывается, что мое не-хотение есть моя немощь, а моя немощь — немощь всего мира. Моя индивидуальная вина, не переставая быть индивидуальной, углубляется в общечеловеческую и мировую вину, обнаруживает себя как нравственное зло (немощь) космоса.

Принимая во внимание трудность проблемы и подвергая себя опасности быть обвиненным в многословии, еще раз предостерегу от неправильного понимания тварного всеединства или космоса. Всматриваясь в разъединение мира и оценивая это разъединение как зло (страдание и не-должное, кару и вину), надо помнить и о соответствующем распаду и чрез него совершающемся становлении единства в самоутверждении его моментов. Разрушается единство — становится множество; разрушается отъединенное — становится единство. И то и другое одинаково необходимо для осуществления всеединства. Но это осуществление для временно-пространственного бытия не в каком-либо из моментов его, а в полноте времени и пространства. Нет, на мой взгляд, никаких оснований понимать мировой процесс прогрессивно или регрессивно, не только в целом, но и в частях. Может быть, единство мира прогрессирует, может быть — регрессирует; может быть, во времени оно стоит на месте, как и распад. С точки зрения всеединства нет надобности предполагать временное его нарастание, царство Божье или идеальное состояние в начале, середине либо конце веков. И то нарастание, о котором я все время говорю, не временно: оно переход из времени во всевременность, весьма неполно отражаемый во времени как воспоминание и ясновидение.

Таким образом, сам факт разъединения не зло. Злом он является только как утрата единства, т. е. недостаточность. А как утверждение всяческого он добро, без которого нет самого всеединства. Поэтому возможно, естественно и нравственно почитание разъединяющей Силы — Ваала, Танит, Шивы — хотя не следует именовать ее разрушительной.

Объективно зло — умаленность всеединства в целом и моментах его, незавершенность единства и множества, распад и разъединение, жизнь и смерть. Субъективно оно — страдание. Оно познается в противопоставлении относительного и незавершенного завершенному, всеединому и абсолютному. И для свободного существа этот усовершенный в причастии абсолютному космос — идеал и цель деятельности; свободная малость стремления к нему — вина; страдание и смерть — кара.

Нравственное зло, грех или вина, — недостаточность стремления к добру и, следовательно, его осуществления, а недостаток осуществления — справедливая кара за грех. Поэтому нельзя, собственно говоря, бороться со злом; более нельзя, чем с ветряными мельницами, ибо мельницы все-таки существуют, зла же нет совсем. «Борьба со злом» может заключаться только в напряжении воли к добру, в росте причастия к бытию. Однако, эта «борьба со злом» не должна пониматься так, точно данному моему «злому» делу я противопоставляю другое «доброе»: «злого дела» нет. Нравственная цель моя в том, что я не отворачиваюсь от существа моего «злого» намерения, но постигаю добрую качественность его и напряжением себя довожу эту качественность до предельного ее осуществления.

Допустим, что я ненавижу такого-то человека. Вдумываясь в причины своей ненависти, я нахожу основание ее в том, что он лучше меня, умнее, добрее и благороднее: ненавижу его за то, что он простил мне обиду или за то, что я ему сделал гадость. Не вынося его превосходства, я хотел бы, чтобы его качества были моими, и чтобы не он меня, а я его превосходил. Желание мое вполне осуществимо во всеединстве. Ведь, если я полюблю того, кого сейчас ненавижу, т. е. если всего его приму в себя, сделаю собою (а это невозможно, если я в то же время всецело не отдам ему себя самого), его качества станут моими, мое же исконное, только мне и присущее, будет моим преимуществом. Правда, в то же самое время я должен буду отдать ему и это преимущество... Но я не верю во всеединство, т. е. недостаточно стремлюсь в него, а потому и недостаточно его постигаю. Я не вижу своего неотъемлемого и предполагаю, будто качества другого от него неотъемлемы и никак не могут стать мною; не понимаю также и того, что условием всецелого обладания ими является полная моя самоотдача. Я прав, когда хочу уничтожить их в другом, ибо они не должны быть *только* в нем, но и во мне, во мне же они могут быть лишь, если я их уничтожу как качества другого, хотя для этого и должен буду отдать ему все мое. Недостаточен и виновен я в том, что не хочу оставить их и его качествами, или в том, что не хочу, отняв их, вернуть их ему. Таким образом, стремление мое становится ограниченным, только — ненавистью. И если я пытаюсь развенчать моего противника, даже клевещу на него — я не совсем неправ: я только неполно, односторонне выражаю истинное и справедливое мое желание.

Допустим — я ненавижу кого-нибудь за то, что он разрушает ценимое мною, приносит вред людям, моей родине. Ненависть моя к нему справедлива, свята и чиста, поскольку не о себе эмпирическом я думаю. Его вредоносность должна быть уничтожена во имя абсолютности ценимого мною: во имя абсолютной ценности челове-

ческой личности и моего народа. Но на самом-то деле я стремлюсь уничтожить не его вредоносные свойства только, а его самого. Очевидно, я не различаю в нем их от него самого, от иных его свойств, т. е. ограничиваю его личность только вредоносными его свойствами, остальных просто не усматривая, упрощаю и мелодраматизирую. На это можно возразить так: ненависть моя по содержанию своему не беднее, а богаче и шире, чем «должная ненависть». Возражение не убедительное. — Свойства моего врага неотделимы от самой личности его: они и есть он сам. Естественно, что по недостатку ведения я их от него не отличаю. Личность его должна перестать быть такою, какова она теперь, и преобразиться в другую. И за свою вину он должен понести справедливую кару: за отъединенное самоутверждение во вредоносности своей заплатить односторонностью самоотдачи. Наконец, и сама эмпирическая личность его должна, даже вне связи с виною его, по неумолимому закону всего эмпирического погибнуть, чтобы истинно быть, что станет понятнее в дальнейшем. Ясно: мы приходим к той недостаточности, которую уже выяснили на анализе «jus talionis» в § 3. Так и здесь, как вполне выяснится дальше, перед нами чистая недостаточность.

Еще: в стремлении уничтожить вредное или злое я не вижу, что это вредное — ничто, недостаточно постигая добро. В предстоящем мне неполном бытии я не воспринимаю качественности этого бытия, которую должен любить и утверждать; немощен и виновен в постижении добра. Я поступаю подобно человеку, зарезывающему петуха на том основании, что он не несет яиц. В самом деле, мой враг во имя своей идеи (блага человечества, оздоровления его и т. д.) стремится уничтожить тех, кто не разделяет его идеалов и тем препятствует их осуществлению. Борьба его со мною (как и моя с ним) сводится к борьбе с недостаточностью идеала, защищаемого другими и восполняемого идеалом борца. Но враг мой, уничтожив инакомыслящих, идеала их не уничтожит: появившись необходимо, этот идеал всплывет снова, даже если будут уничтожены (что невозможно) все защищающие его в данную минуту. Идеал может выйти за грани своей исторической недостаточности только путем внутреннего своего развития. И я поступаю точно так же. Я не вижу, что ненависть врага к моему идеалу справедлива как ненависть к его ограниченности и стремление восполнить его своим, и осуждаю, в лучшем случае, за ту же недостаточность, что и у меня самого. Я не вижу, что сама сила ненависти уже добро, хотя и слепое, нелепо рвущееся наружу. «Зло живет добром»; но его нет вне добра, оно не обладает самобытием. Зло подобно иллюзии, возникающей из незавершенности предметов в недостаточно светлом пространстве и из незавершенности смутных моих душевных пе-

реживаний. Смешно бороться с иллюзией, бросаясь на нее с ножом. Не лучше ли осветить комнату и осознать свои беспричинные страхи?

Против защищаемого мною понимания зла возможны серьезные возражения. — Не являются ли обнаруживаемые мною скрытые стремления недостаточными, простым примыслом? Ведь этих скрытых стремлений не наблюдал никто, я же только их предполагаю. Ненавидящий человека осуждает себя и осуждаем другими не за то, что он не любит врага, а за то, что ненавидит. Нравственное чувство часто, если не чаще всего, говорит нам: «не делай того-то», «не убий», «не укради» и т. п.; оно не говорит в этих случаях: «не укради, а сделай то-то» и т. п. А если так, то какова ценность нашей теории?

Прежде всего: вовсе не все этические нормы носят отрицательный характер. — Если я вижу другого страдающим, я сознаю в себе повелительное стремление помочь ему; если предо мною ложь и обман, нравственный долг требует от меня, чтобы я обличил их и восстановил истину. И когда меня спрашивают о чем-либо таком, чего я не желаю говорить, долг предписывает мне: «говори правду», а не «молчи» или: «не говори лжи». Последнее предписание появляется лишь в том случае, если я уже начал лгать или уже намереваюсь лгать. Точно так же и нормы «не убий», «не укради» уместны и воспринимаемы только в связи с желанием убить или украсть. На основании всего сказанного мы можем понять нравственную проблему в этих случаях так. — Меня, например, некто спрашивает о моем поведении в данном конкретном случае и я очень хорошо знаю, что поведение мое было для меня самого довольно нелестно, а для вопрошающего оскорбительно. Естественно поэтому мое желание не выказать себя в дурном свете и не нанести реальной обиды тому, кто меня спрашивает. Желание вполне законное. — Я знаю, что должен быть лучше в глазах собеседника, мнением которого дорожу; и равным образом знаю, что не должен его оскорблять. Правда, я уже унизил себя и оскорбил его, но я еще не завершил ни того, ни другого моими словами. И я не хочу завершать потому, что и тогда, во время совершения дурного моего поступка я такого завершения не хотел, легкомысленно не понимая всего смысла моего поведения. И вот я начинаю лгать, совсем ли отрицая случившееся, или искажая его, хотя бы внесением в прошлое того, что ясно понимаю сейчас. И когда нравственный долг говорит мне: «не лги», его слова не следует понимать в смысле призыва к молчанию (молчание было бы тоже ложью) или к точному рассказу о случившемся без сообщения о том, что я *теперь* чувствую и о чем *хочу* сказать. Долг предписывает мне выполнить мое желание, т. е. высказать свое стремление к идеалу и нехотение оскор-

бить другого, не умаляя истины, не скрывая того, что желание это не вполне осуществлено. «Не лги» значит — «не умаляй истины», «высказывай ее целиком», ибо только это и может быть твоею целью. При видимо отрицательной форме веление долга по существу своему положительно: оно требует не умалять стремление, предполагая его в целом. Цель долга не в аскетическом отказе от всякой деятельности, т. е. не в смерти, а в полноте деятельности и жизни. Если долг говорит мне «не убий», я очень плохо поступаю, только воздерживаясь от физического убийства. Ведь я в душе продолжаю ненавидеть обидчика. И я не преодолеваю ненависти, когда просто забываю про обидчика, отвлекаемый другими мыслями. В этом случае ненависть во мне осталась. Я превозмогаю ее только путем раскрытия истинного ее существа, которое не противоречит любви, но от любви неотрывно. Отрицательная форма многих этических норм — плод несовершенства наших определений и нашей поспешности. И содержание этики не может исчерпываться ими уже потому, что тогда бы исчезла всякая связь этики с деятельностью, а идеалом жизни стала смерть.

IV

10. Все это хорошо. Но едва ли можно истолковать в смысле недостатка сам факт убийства. И плохой рецепт борьбы со злом как будто вытекает из всего сказанного. — Если я бью человека, это зло. Но я превращу зло в добро, если изобью его до бесчувствия. Подобное возражение кажется шуткой, однако шуткой, убийственной для теории, поскольку не отрицается факт. Можно привести и еще це́лый ряд фактов, для теории, по-видимому, роковых. Возьмем для примера случаи сексуального самоудовлетворения или удовлетворения своей половой потребности с особями другого вида или того же самого пола (не потому, что у автора ésprit mal tourné,[2] а потому, что подобные факты особенно показательны). Здесь, пред лицом объективного нарушения морально одобряемого нами «закона природы», невозможно говорить о зле в смысле недостатка.

В троекратно уже помянутой статье моей «О свободе» указано на своеобразное отношение между тем, что условно можно назвать «телом», и тем, что столь же условно обозначается как «душа», или, лучше, «дух». Иерархическое подчинение «тела» «духу» объясняет некоторые стороны в проблеме свободы воли, а вместе с тем, как отмечено там же, и сейчас вставшие перед нами затруднения. Однако иерархическая связь духа и тела — только частный, хотя и весьма важный случай, вскрывающий строение всеединства. — Все во всяческом, всяческое содержит в себе все, но каждое является всем как особый, неповторимый момент всеединства, как единст-

венная среди всех прочих его индивидуализация. Индивидуализации или моменты всеединства качественно отличны друг от друга, нисколько не умаляя тем всеединства потому, что все переходят друг в друга: исчезают и возникают в вечном всевременном и сверхвременном движении. Но моменты всеединства не только взаиморазличны: все они составляют стройное иерархическое целое, в котором низшее содержится в высшем. Так органическое бытие содержит в себе неорганическое, говоря условным языком — все протекающие через него стихии; животный мир содержит низшее органическое и неорганическое бытие, чтобы вместе с ними войти в состав «человека». Человек, высшее из известных нам творений, представляет собою в точном смысле этого слова микрокосмос и даже макрокосмос, космос, поскольку мы говорим не об индивидууме, а о всеедином человеке, «Grand Être» Конта или Адаме Кадмоне Каббалы. Ибо самые серьезные философские основания, излагать которые здесь не место (укажу лишь на гносеологические основания, всплывающие при развитии теории реализма), заставляют нас понимать человечество как всеединый субъект, реальный во всех своих проявлениях (во всех людях). При этом всеединый человек не простая совокупность индивидуумов, а их организм, иерархическое целое, в котором каждой личности принадлежит особое место. Каждая отлична от всех и только одна из всех первоначально обладает своею особою качественностью: каждая подчиняет себе все другие, их поглощая, и подчиняется всем другим, ими поглощаемая, а потому равна им, но вместе с тем каждая, за исключением первой и последней, иерархически подчинена высшим (которых у первой нет) и подчиняет низшие (которых нет у последней). И место каждой в иерархическом целом определяется не внешнею волей, но ее собственной волею: степенью ее недостаточности — виною-карою.

Идея всеединого человека позволяет без труда объяснить такие факты как сила «греховных» влечений; объективная для каждого отдельного индивидуума «сила зла», наследственность порочных склонностей, и не считать a priori нелепыми учения о первородном грехе, всеобщем искуплении, взаимоответственности за грех и связи всех в добром и «злом». Всякий не только индивидуум, а и всеединый Адам; и потому грешит и виновен не только в себе, индивидуально, но и во всех. Всякий ощущает в себе не только вину и мощь своей косности, но еще вину и мощь всечеловеческой косности. Этим, в значительной мере, объясняется объективность злого влечения, порабощающая его сила, хотя и не только этим (ср. § 9). Всеединый человек (а, значит, и всякий индивидуум) умален во всеединстве своем и тем, что разъединен на множество, и тем, что разъединен содержимый им в себе космос. Отсюда ясен переход к разрешению затрудняющих нас проблем.

11. Тело человека является особою, отличною от духа его сущностью, «животным», потенциально — всею животностью, всем животным миром. У него своя качественность и потому своя, только им выполнимая задача в космосе. Известный аспект всеединства может быть актуализован лишь телом. Но тело (животность) в отъединенности своей слепо и безумно. Не зная своих же целей, оно нуждается в образующем его воздействии духа, который один способен осмыслить потенции тела, определить и направить его. У духа есть и своя качественность, своя цель. И он должен осуществить ее в гармонии с оформляемым им же стремлением тела, ему подчиненного и послушного. Дух может, не обращая внимания на тело, пренебрегая его потребностями и стремлениями, осуществлять свою духовную цель отъединенно. Тогда он, очевидно, недостаточен и грешен аскетизмом, отвергая во всеединстве «все», утверждая немногое. Он может, с другой стороны, не раскрывая и не утверждая своего, косно предоставлять свободу действия своему телу. В этом случае, он опять-таки недостаточен и виновен, хотя уже по-иному — виною косности или лени, большей, чем в первом примере. Разумеется, в идеале тело всецело ему подчинено и не в силах без него двигаться. Но, в силу разъединения всеединства, оно до некоторой степени самостоятельно и способно к действию, обладая своим «разумом плоти» (ведь тело — «животное»). А кроме того для самой гармонизации своего движения с движением тела духу необходимо утверждать движение тела, санкционировать его, причем такое утверждение не перестает быть утверждением, когда дух его преображает и направляет, но в преображении своем остается собою, не умаляется.

Таким образом и пренебрежение влечениями тела и, вызываемое пренебрежением к своим собственным, утверждение телесных в их безóбразности и слепоте является для духа умаленностью, свидетельствуя о его косности. — Тело стремится удовлетворить свои потребности, не зная: как и с кем оно может удовлетворить их. И тело может судить о достигнутости своей цели только по чувству наслаждения, удовлетворенности, чем бы эта удовлетворенность ни достигалась. Так для телесно-сексуального инстинкта безразлично: будет ли он удовлетворен какими-нибудь механическими действиями самого организма, или сношением с особью другого вида, того же либо другого пола, согласна ли особь другого пола или нет выполнить его желание и «подходит» ли она или не «подходит» (ср. § 5). Тело об этом не думает и думать неспособно. Но дух может осмыслить влечения тела, постичь истинную цель, он в состоянии «образовать» телесную жизнь во всеединстве. И если он этого не делает, т. е. утверждает телесные влечения только в их безóбразности, незавершенности, а человек живет лишь телесно, дух чувствует свою вину.

Достаточно внимательно всмотреться в себя, чтобы увидеть, как в таких случаях дух чего-то не видел или не понимал, во что-то не верил. Он не видел того, что одно телесное удовлетворение недостаточно и завершается тоской, что насилие оплачивается тяжелым «раскаянием» — ощущением непоправимости совершившегося, униженности, невыполненности цели. Он не понимал, что одно телесное удовлетворение неполно без духовного, а духовное предполагает совершенное согласование любящих. Или он не верил в это согласование, считая мысль о нем своею выдумкой и, когда она, бледная и неясная, предстояла ему, на нее не смотрел, всецело погруженный в плотскую стихию.

По-видимому, подобные страдания не сопровождают аскетической самоутвержденности духа и даже борьбы его с влечениями тела, отрицания их, вполне аналогичного отрицанию духовного в рассмотренном нами случае. — Только по-видимому. — Влечение к самоубийству, т. е. к уничтожению своего тела, воспринимается как вина духа. Я воспринимаю как свою вину и все действия, медленно губящие мое тело, например — отравление алкоголем, никотином, излишества в еде. И если я не вижу своей вины в излишествах аскезы — в самоистязании, неистовом голоде и т. п., так только потому, что не вижу или не понимаю вреда этой аскезы для тела, иногда предполагаю даже ее полезность. Сама по себе аскеза, как сдержанность, как власть над телом, необходима. Но она — сдержанность выжидания, и цель ее не в ней самой, а в том, чтобы всецело осуществить влечение тела в гармонии с влечением духа, для чего необходимо иногда ждать. И естественно, что аскетизм со стороны власти духа над телом оценивается нами положительно. Но аскетизм становится виною, становясь самоцелью или превращаясь в ожесточенную борьбу с телом. Не следует, однако, понимать борьбу с телом как нечто положительное. Она — только самоутвержденность отъединенного духа, упорно не желающего понимать и признавать права плоти.

Хороша только — самоутвержденность! А самоизуродование, самоистязание, самоубийство? — Устранить подобное возражение не так уже трудно. Ведь в теле есть стремление и к самоутверждению и к самоуничтожению. Дух односторонне утверждает или то или другое. Он санкционирует, в частности, стремление тела истязать себя, в каковом стремлении заключается, как мы знаем, и некоторое телесное наслаждение. Равным образом телу свойственно и стремление к самоуничтожению, саморазъятию, что, например, с полною ясностью обнаруживает себя хотя бы в плотской любви, сказывается в усталости, жажде физического покоя. Поэтому борьба духа с телом на самом деле вовсе не борьба, а одностороннее утверждение духом некоторых влечений тела при забвении о других. Это —

недостаточность, вина духа, цель которого в целостной жизни человека, в становлении момента всеединства.

Животный мир, причаствуя абсолютному бытию, осуществляет во времени и пространстве всеединство душевно-материального бытия. Животное возникает как единство материальных элементов, определяемое душевною, а в итоге — духовною его формою (энтелехией). В этой форме оно в каждый миг своего существования содержит известное количество организуемой ею материи, которое оно поглощает из внешнего мира, чтобы в следующий миг вернуть ему его уже со своею печатью и заменить новым. Выполнив задачу смешения — частичного объединения мира чрез самоутверждение, животное разлагается на части, в свою очередь поглощаемые другими особями животного мира и уже вне погибшего организма продолжающие свое смешение. Таким образом, материальное поглощение иного (конкретно-пространственная жизнь) и погибание в ином (пространственно-вещная смерть) — закон животного мира, осуществляющего всеединство в круговороте вещества, но не преображающего это вещество. Как несвободное, животное не ответственно нравственно за свою недостаточность: за односторонность самоутверждения, за приносимое им разрушение и гибель, хотя и возмещает их собственною гибелью. И деятельность животного в мире необходима, поскольку мир разъединен в пространстве и времени. Более того — всякий момент животной деятельности необходим и абсолютно; только в абсолютном бытии он не оторван от других моментов пространственно и временно, чего, конечно, не постичь инстинкту и слабому рассудку животного, для постижения и осуществления чего необходим возвышающийся над пространством и временем ум человека.

Насилие и убийство являются законом животного мира, в нем, по «jus talionis» возмещаемые тем, что насильник гибнет от насилия, как «подъявший меч от меча погибает» (ср. § 3). Однако, если и не дух мой насильничает и убивает, а мое «животное» или тело, я, как человек и как дух, виновен тем, что не образую и не преображаю влечений моего тела, или тем, что совсем не осуществляю их. Дремлющий дух не видит смысла в стремлениях своего тела, не сочетает их со своими, утверждая телесное в его безо́бразности. Я ощущаю в себе стремление моего тела совершить насилие, стремление моего зверя. Но духом и в духе я знаю, что не должен совершить его *так*, в той безо́бразности, в какой оно мне дано. Почему же не должен? Может быть, сомневаясь (а сомнение уже умаленность!), говорю я, противлюсь ему совсем безосновательно, по унаследованной привычке? И вот, не удерживая связи моей с абсолютною нормою, «не веря» в нее, я отдаюсь движению моего зверя, сливаюсь с ним в его слепоте, чтобы, когда

свое безумное и невинное дело, снова ощутить абсолютное в чувстве вины и раскаяния. Духом ненавидя зло в другом, т. е. стремясь к усовершению другого, я, по недостаточности моей, смешиваю недостаток с бытием, отожествляю «зло» с личностью другого и начинаю ненавидеть ее, а, как единство духа и тела, сливаю духовную ненависть со стихийной ненавистью моего зверя. Сосредоточившись в духе, я не вижу в нем вселенского смысла моих телесных влечений и не даю им проявиться, аскетически воздерживаюсь от всего, односторонне утверждаю стремление моего тела к самоуничтожению.

И тело смутно проникнуто сознанием необходимости страдать, жаждет страдания; и тело жаждет покоя. Если я думаю о самоубийстве, я думаю о покое моего духа и свободе его от тела, забывая, что для человека покой достижим и желанен лишь в единстве тела и духа. Желание избавиться от тела, быть без него — явная недостаточность, близость к ничто. Само тело борется с моим желанием быть без него и с односторонностью собственного своего стремления к самоуничтожению, утверждаемого мною.

Но откуда же «противоестественность» средств? Ведь, несмотря на аналогии из жизни животного мира, нельзя считать естественным самый факт убийства себя, тем более — факты самоизуродования, изощренного мучительства других каким-либо фанатиком или садистом. — Выше уже указано, что для животного важен лишь субъективный факт: *чувство* самоуничтожения, *чувство* наслаждения: тем ли, что удовлетворяется телесная потребность зверя, тем ли, что он наслаждается страданием другого и сопереживанием этого страдания. Все подобные чувства естественны и нужны. Но если они берутся только в них самих, средства к их осуществлению представляются безразличными. А для изыскания таких средств не надо духа: достаточно и «разума плоти». В конце концов, все «изысканные» средства мучительства при ближайшем рассмотрении оказываются весьма грубыми и примитивными. Изобретательность «мучителя» заключается лишь в том, что он, непрестанно охваченный жаждой мучительства, все воспринимает в связи с нею, всякое «изобретение». Нельзя же, в самом деле, считать изобретением злобы то, что аэроплан применяется как орудие истребления. Но, повторяю, во всей своей неполноте и урезанности «противоестественное» обнаруживает закон жизни и выполняет определенную функцию в космосе, которая может быть выполнена лучше и совершеннее и без выполнения которой, хотя бы урезанного («противоестественного»), жизнь космоса еще беднее и ограниченнее, чем теперь.

У нас вообще царит большая сумятица в употреблении понятий «естественный» и «противоестественный». «Естественным» обычно

признается то, что согласно с общим ходом природы. Но с этой точки зрения надо признать «противоестественными» явлениями всякую новую потребность (например, для известной эпохи, — потребность читать, писать, слушать музыку, выходящую за пределы возможностей турецкого барабана и пастушьей дудочки), всякую выходящую за пределы обычного красоту, доброту, талант, острый ум и т. д. Мы забываем, что космос не стоит на месте, а развивается, стремится в каждый миг своего бытия к идеальному своему состоянию, которого еще нет, но которое частично осуществляется в каждое мгновение, становится. Можно назвать «естественным» прошлое его состояние, но тогда уже становящееся (не только идеальное) «естественным» не является: оно противу естества, хотя не в смысле чего-то естество отвергающего, а в смысле усовершающего его. И если называть естественным одобряемое нами становящееся, придется признать противоестественным, т. е. не достигшим еще должного, уже «ставшее». С этой точки зрения, «естественные» в отдаленном прошлом мира явления, например — уродства, гермафродитизм, гомосексуализм и т. п., для настоящего «противоестественны», представляя собою уже превзойденное образующим материальность и животность духом. Точно так же противоестественно с точки зрения идеального состояния и само становящееся: оно тоже еще недостаточно, тоже представляет собою в значительной степени еще не преображенное духом слепое стремление материально-животного мира, не-должное, не «одобряемое».

Конечно, в противоестественности замешан и дух. — У меня бывает влечение воинственно утвердить самое «противоестественность» в удовлетворении моей потребности, и не как приближение к идеальному, а как отрицание идеального, которое при этом я необходимо опознаю. Подобное влечение духа не что иное, как свободное замыкание его в слепой телесности, вызванное не только неверием в идеальное, но и желанием поверить в него, убедиться в его реальности. А с этим сочетается сознание, что все, всякое действие должно быть и моим свободным, автономным действием: не внешне навязываемым и рабски мною выполняемым. Есть своя правда и в богоборчестве, и в воинствующем нарушении традиционных норм.

12. Необходимо существует абсолютное всеединство, определяющее себя беспредельно и как всеединое добро. Всеединое абсолютное добро, без нарушения своей абсолютности, напротив — раскрывая эту абсолютность, утверждает и определяет себя как всеединое благо тем, что, созидая из ничто иное, делается иным и воссоединяется с собою, чему соответствует свободное возникновение и абсолютирование иного в приятии абсолютного всеединства. Для относительного или тварного иного полное приятие абсолютного

возможно только чрез преодоление начальности (т. е. и конечности) или изменчивости. И эта изменчивость (начальность-конечность или тварность) преодолевается самим абсолютным, которое и абсолютно-то потому, что является двуединством абсолютности с относительностью. Понятно, что «актом» абсолютного, преодолевающим относительность его творения, нисколько не уничтожается сама относительность, становящаяся лишь моментом абсолютности. Следовательно, для относительного остается и изменчивость: только чрез изменение оно может стать и абсолютным. Поэтому полнота причастия абсолютному для относительного является и целью, должным, нравственным добром, реальность чего утверждена внутренним строением самого абсолютного. И противостояние в абсолютном добра не-добру («еще» и «уже»), противостояние, превозмогаемое единством, для относительного будет противостоянием изменения (или относительности): относительное необходимо переходит от еще-не-добра к добру и уже-не-добру. Таким образом, недостаточность добра, недостаточность бытия становится своего рода бытием (me-on),[3] не-должным, получая реальность в указанном выше становлении абсолютного *и* относительным, а еще глубже — в самоопределении абсолютным себя как должного. Своеобразная реальность недостаточности (по существу своему совпадающая с реальностью относительности или тварности) превозмогается чрез изменчивое усовершение в усовершенности, вместе с нею составляя двуединство.

Но свободная недостаточность стремления твари к усовершенности, свободная и потому не мотивированная, реализует эту недостаточность еще по-иному, из онтологической делает ее эмпирической. Разъединенность становится эмпирическим бытием, временно-пространственным и рациональным, и становится единством лишь в полноте своей разумности, временности и пространственности. Эмпирически реальными делаются отъединенные самоутверждение и самоотдача, наслаждение и страдание, жизнь и смерть. Поэтому эмпирически ощутим недостаток бытия-добра, как зло-страдание. Поэтому эмпирически противостоит ставшее и становящееся идеальному как должному, а само идеальное воспринимается как цель. В то же время недостаточность, охарактеризованная нами сейчас со своей объективной стороны, с субъективной стороны постигается по сопоставлению с идеальным, как вина или грех, в объективности же своей предстает как соответствующая вине кара.

Однако недостаточность не есть полное отсутствие и относительное бытие в каждый момент своего существования не есть чистая разъединенность, т. е. небытие. Относительное бытие — относительная разъединенность и относительное единство всеединство. Этим объясняется, что всякая вина, т. е. всякая вольная недостаточность, оказывается не индивидуальною только, а и виною всего относитель-

ного бытия. Точно так же не отъединено вполне в индивидуализации своей и страдание, как общим делом является и всякое единение. Отсюда становятся объяснимыми такие факты и понятия, как сила греха или «зла», наследственность вины и кары, сознание ответственности за весь мир, искупление и т. д. И для того, чтобы объяснить факт эмпирической разъединенности как реальность, а не иллюзию (впрочем, признание его иллюзией ничего не объясняет: откуда тогда ф а к т самой иллюзии?), необходимо признать, что и он укоренен в абсолютном. Такое укоренение возможно, если абсолютное и его сделало собою, т. е. стало и эмпирически недостаточным. В конце концов, перед нами та же проблема единства абсолютного с относительным (истинной абсолютности), осложненная тем, что учитывается и свобода. Относительная свобода становится реальностью в том, что становится реальностью ее вина чрез становление реальностью кары за эту вину.

Для большей ясности изложения я позволил себе выражаться не вполне точно и прошу читателя внести некоторые поправки в предшествующее изложение этого §; именно — понимать слова: «недостаточность бытия становится своего рода бытием.., получая реальность», «своеобразная реальность недостаточности», «реализует эту недостаточность еще по-иному» и т. п. так, как надлежит понимать их в духе развитых во всей статье мыслей. Во всех этих и подобных им случаях я имею в виду не увеличение, а умаление бытия и склонности к превращению ничто в нечто не обнаруживаю, не желая дерзновенно состязаться с Господом Богом. Надеюсь также, что высказываемые мною мысли не только не умаляют пафоса нравственной деятельности, но, напротив, раскрывают весь его смысл и способствуют переходу от жалкого самосознания подзаконного раба к самосознанию истинно свободного, в причастии абсолютному всеединству созидающего космос сына.

ДИАЛОГИ

I

Об основных свойствах русского народа и царственном единстве добродетелей

Профессор. Прочел я Вашу «Салигию» и хотел бы поделиться с Вами некоторыми недоумениями. Я нахожу...

Автор Салигии. Только, пожалуйста, без похвал. Я их очень люблю, но несколько неловко их выслушивать и занимать своею персоною других. Согласитесь, что это не соответствует ни христианскому смирению, ни нравам моих милых схоластиков. К тому же — кто знает? — может быть, я напечатаю наш завязывающийся сейчас диалог, и тогда самый благожелательный читатель сочтет Ваши похвалы за мое самохвальство.

Профессор. Не беспокойтесь. Такой опасности Вашему предполагаемому читателю не грозит. Повторяю, мне хочется разъяснить некоторые недоумения, и не по существу (по существу, Вы знаете, я неисправимый скептик), а... ну, скажем: по форме. И прежде всего позвольте спросить Вас: чем объясняется такая странная форма «рассужденьица»? Зачем все эти обращения к читателю, все это, простите меня, ненужное суесловие?

Автор.

«Только в одежде шута-арлекина
Песни такие умею слагать».

Профессор. Нет, кроме шуток. — Зачем, если Вы дорожите тем, о чем пишете...

Автор. Дорожу.

Профессор. ...постоянная полуулыбочка? Что это: боязнь высказаться прямо и смело и желание прикрыть себе путь отступления с помощью стилистических окопов? Я хорошо понимаю, что Вам нужна форма для откровенной и интимной беседы с читателем. Но почему именно такая форма, невольно (а, может быть, и вольно?) поселяющая в читателе подозрение, что автор издевается над своей темой? Ведь это коробит даже скептика.

Автор. Дорогой мой профессор, не мне учить Вас «божественной иронии» романтиков. Но буду смелее и сразу же заявлю Вам, что я человек русский. Обращали ли Вы когда-нибудь Ваше просве-

щенное внимание на особенности русского красноречия? Не знаю, но мне кажется, что порядочный русский человек не может не краснея слушать риторику присяжных витий, по крайней мере витий отечественного происхождения. Нам кажутся фальшивыми и безвкусными такие выражения, как «краса русской революции», «великий писатель земли русской», даже такие, как «приказный строй» вместо «бюрократического режима», хотя и «бюрократический режим» тоже прелестное словосочетание. Риторика какого-нибудь Жореса или Бебеля, (не говоря уже о «dii maiores»,[1] как Дантон) для нас приемлема, может быть, даже волнует и увлекает нас. Риторика российского адвоката, парламентария или социалиста повергает в стыд и смущение. Вспомните лучших русских стилистов, хотя бы Ключевского. Разве они увлекают пафосом? А если и впадают они в пафос, то является ли этот пафос чистым? «Русское государство родилось на Куликовом поле, а не в скопидомном сундуке Ивана Калиты»... Француз никогда бы не вспомнил о сундуке (хотя и очень заинтересован в долгах российского государства) по поводу героической битвы, но усилил бы упоминание о ней соответствующей фиоритурой, а, может быть, и жестом. Конечно, и у Ключевского был пафос при мысли о Куликовом поле (кстати, не кажется ли Вам глубоко символичным, что одно из величайших событий нашей истории совершилось на поле, где живут кулики?); но ему стало совестно своего пафоса. Вот он и ввернул «сундук», оберегая тем свою стыдливость и усиливая яркость образа.

Профессор. А не думаете ли Вы, что здесь исходный момент не Куликово поле, а Куликово поле вместе с сундуком? Ведь Вы же сами говорите, что это «усиливает» образ.

Автор. Это безразлично. Если даже Вы правы, характерно, что тональности обеих частей сравнения существенно различны. Ведь героическая битва сопоставляется не с «темными временами незаметного накопления сил», не с «медленным созреванием национальной идеи» или «узким кругозором безличных властителей, а с самым прозаическим сундуком. Дионисий Ареопагит утверждает, что лучше высказывать о Боге имена, явно Его достоинство умаляющие, чем имена, видимо соответствующие Его величию. Так — лучше назвать Бога червем, камнем, чем благом, красою и т. д. Действительно, называя Бога красою, мы вносим в идею Божества что-то наше, человеческое и условное, тогда как...

Профессор. Милый мой, Вы опять за свое! Слезьте с Вашего конька и, если не можете вернуться к предмету нашей беседы, вернитесь хоть к «героической» Куликовской битве.

Автор. Делаю Вам эту уступку, тем более, что все дороги ведут в Рим и от поля битвы, от Куликова поля очень недалеко до Царствия Небесного. Недаром на нем кулики славят Господа,

как, впрочем, и «всякое дыхание». Но не буду, не буду... Пока мне хочется указать на одно из основных свойств русской души — на ее стыдливость или стыдливую сдержанность. Оно объясняет неумение наше спокойно и серьезно говорить о возвышенном и дорогом и отдаваться допустимому в приличном обществе пафосу. О возвышенном и Божественном...

Профессор. Например — о Куликовом поле?

Автор. ...например, о Куликовом поле... русский человек говорит или с усмешечкой или с исступлением раскольника. Но что означает наша усмешечка и ужимка? — Особый вид Богопочитания.

Профессор. Вот неожиданное заключение! Вы положительно неисправимы.

Автор. Мы высказываем задушевнейшие наши мысли и улыбаемся. Отчего улыбаемся? — Оттого, что живет в нас какое-то сомнение. Сомнение в чем? — Простите, я начинаю говорить стилем «Салигии», но автору это извинительно. — Разумеется, не в самой задушевной нашей мысли.

Профессор. А почему бы и не так?

Автор. Да потому, что нельзя сомневаться в самом задушевном и дорогом, потому что оно перед нами и в нас со всею убедительностью истины, хотя и облеченной туманом непостижимости. Если бы сомневались мы в нем, оно бы нас не влекло к себе и не волновало. Тогда бы мы и не думали о нем и не смеялись бы над ним, ибо нельзя смеяться над несуществующим.

Профессор. Почтенный автор «Салигии», во-первых, Вы изменяете «русской народной душе», впадая в пафос вплоть до употребления славянского речения «ибо». А во-вторых, все Ваши возгласы — чистейшая метафизика. — «Истина находится во мне!» «Истина мне говорит!» Знаем мы эти восклицания. Что такое Истина, да и есть ли она? Вот Вы с самого же начала считаете нужным сослаться на непостижимое, а сейчас, вероятно, заговорите и о «Божественном Мраке». Согласен — «русский человек» (уступаю Вам этот метафизический термин) высказывает задушевную мысль, в которую верит и которая ему дорога. Но в то же самое время он подсмеивается над нею, над *нею самою*, а не только над формою ее выражения, как, кажется, склонны Вы думать. Для непредубежденного человека ясно, что описываемое Вами состояние духа не что иное, как сомнение или сочетание желания верить с бессилием поверить.

Автор. Совершенно верно. Но скажите. — Что это за состояние «желание верить»? Должен же быть у веры некоторый объект. А «желание верить», конечно, — сочувственное восприятие стремления веры к ее объекту. Откуда же берется этот объект?

Профессор. Его создает потребность верить.

Автор. Но ведь и потребность верить, как некоторый вид веры, немыслима без объекта.

Профессор. Без причины, мой юный друг, а не без объекта или цели.

Автор. Нет. — Мы ощущаем и воспринимаем потребность верить или веру, как стремление к чему-то определенному в своей неопределенности и как некоторое ощущение, восприятие или охватывание (назовите, как хотите) этого «что-то». Стремление и потребность (и то и другое, собственно говоря, одно и то же) есть уже зачаточное обладание. И вера не что иное, как смутное знание и влечение к чему-то и чем-то. Так непререкаемо говорит нам наш внутренний опыт. Легче усумниться в бытии внешнего мира, мира явлений, чем в бытии «вещи в себе», а наше «что-то» и есть самая подлинная «вещь в себе», или, лучше — «вещь в себе и в нас». Более того. — Только на основе подлинного и живого восприятия «вещи в себе и в нас» возможна попытка отрицать бытие мира явлений. Вы сами знаете, что без «вещи в себе» никак не проникнуть в систему одного из крупнейших немецких мистиков — Канта. В поисках объяснения Вы, может быть, станете ссылаться на какие-то никому неведомые свойства Вашего сознания. Но согласитесь, что у меня останется важное преимущество согласованности моего объяснения с внутренним моим опытом.

Профессор. С Вашим, но не с моим.

Автор. Нет, и с Вашим, если только Вы не будете застилать его предвзятыми мнениями и традиционными системами, которые, право же, не лучше, а хуже «авторитета» схоластиков. Вы правы, потребность верить немыслима без причины. Но она как вера немыслима и без объекта или цели. И эта цель то же самое, что причина. Объект веры, как причина, порождает стремление к нему, как к цели. С самого начала в силу исконной связи своей с моим сознанием он и причина и цель сразу, и воздействие его и стремление к нему зарождаются одновременно вместе с зарождением моего я. Отрицать объективную цель стремления значит не только отвергать, как иллюзию, данные нашего опыта (не давая при том объяснения этой иллюзии), но и предполагать, что какое-то совершенно неизвестное нам и не данное в нашем опыте, а воображаемое стремление...

Профессор. Почему не данное?

Автор. Потому, что дано только стремление к воспринимаемой как объективная цель. Удивительная у Вас склонность отрицать старую истину — «ex nihilo nil fit»![2] Вы готовы предположить, что стремление возникает буквально из ничего. Ведь его же нет, абсолютно нет в «предшествующем» ему «состоянии сознания»... Итак, отрицать объективную цель стремления значит воображать несу-

ществующее стремление и предполагать, что оно создает себе иллюзорно-объективную цель. Но зачем стремлению предаваться такому странному занятию, раз оно для своего существования ни в какой цели и ни в каком объекте не нуждается? Я допускаю для Вас возможность только одного выхода. Вы можете сказать: «Мы ничего не знаем и ничего никогда не узнаем». Но не забывайте, что этим Вы отрезаете себя от источника познания, от вопиющего о себе опыта транссубъективности. И уже во всяком случае у Вас нет никакого права навязывать мне будто бы кем-то найденные «категории мышления» и «формы созерцания». Их не нашли, а постулировали ради спасения наук и ценой отказа от единственной важной науки — богословия.

Профессор. «Блажен, кто верует, тепло ему на свете».

Автор. С такими неверами, как Вы, так даже очень холодно.

Профессор. Не всякий обладает мистическим опытом...

Автор. Нет, всякий.

Профессор. Позвольте мне отвечать за самого себя... Впрочем, спорить об этом совершенно бесполезно: ни Вы меня, ни я Вас переубедить не в силах. Продолжайте лучше изложение Вашей мысли, которая, признаюсь, живо меня интересует.

Автор. Все-таки интересует? Я бы не стал продолжать, если бы не был уверен, что Вы, как и всякий скептик, не только сомневаетесь в своем скепсисе, но и чуточку верите или хотите верить. Во всяком случае, я надеюсь на Ваше окончательное обращение. — Для нас русских характерно, как Вы сказали, сочетание желания и бессилия верить. Желание веры (я вновь настаиваю на этом) есть уже вера, т. е. некоторое восприятие Истины. А, следовательно, бессилие поверить никоим образом не может относиться к объекту веры, который выше всяких сомнений. Равным образом бессилие поверить не может относиться и к моему стремлению, т. е. желанию верить, потому что оно налицо, и не будь его, не было бы бессилия, которое вместе с желанием и называется сомнением.

Профессор. Должен сказать, что Ваша эквилибристика понятиями мне не очень нравится. Готов воздать должное ее остроумию, но не соглашусь считать ее убедительной. Я никак не могу понять, почему нельзя сомневаться в объекте веры. Ведь именно это мы и признаем сомнением. Кажется, на сей раз и «внутренний опыт» высказывается не в Вашу пользу. Приняв Ваше мнение, придется отвергнуть и существование лжи.

Автор. Ее и нет.

Профессор. Да, есть только недостаток Истины.

Автор. Совершенно верно, и Ваш смех несколько преждевременен. Разумеется, сомневаться в объективности своей веры и подобно Вам считать объект ее фантасмою вполне возможно.

10 Зак 3080

Странно было бы отрицать это обычное состояние духа. Но, как такая болезнь ни распространена, она не должна нас обманывать. Весь вопрос в том, какова природа этого сомнения. Эмпирически оно существует, но по природе оно не более как иллюзия. Я могу думать, будто я сомневаюсь в объекте и объективности моей веры. На самом деле я сомневаюсь не в нем. — Объект веры не существует только тогда, когда нет желания верить или веры, иначе говоря — он всегда существует.

Профессор. Да, но объектом веры может быть мое субъективное состояние, по той или иной причине полагаемое мною вне меня.

Автор. Конечно.

Профессор. Но в таком случае мы спорим только о словах. Если под объектом веры Вы согласны понимать и мое субъективное состояние, я, пожалуй, готов к Вам присоединиться. Не знаю только, много ли Вы от этого выиграете.

Автор. Немного. — Сомневаться в объекте веры нельзя, но этот объект может быть и субъективным и транссубъективным. Для меня, разумеется, важнее второй случай и, может быть, склонность моя к нему и явилась причиной некоторой неясности, вызвавшей Ваше возражение. Заметьте только, что «субъективный объект» веры вовсе не такое простое понятие и для объяснения своего нуждается в признании чего-то объективного. Впрочем, оставим это. — Вы по-прежнему станете отрицать существование транссубъективности во всякой вере, хотя о ней и свидетельствует непререкаемый опыт.

Профессор. Не существование, а достоверность существования.

Автор. Все равно: это дела не меняет. А я по-прежнему буду ссылаться на достоверность внутреннего опыта и надеяться на Ваше обращение. И для Вас и для меня сомнение возможно только как сомнение в правильности определения объекта веры, и то, что мы называем сомнением в самом объекте веры, является лишь неправильным определением его, как транссубъективного. При этом я считаю, что Вы никак не можете объяснить: откуда берется в вере элемент (по-Вашему иллюзорный) транссубъективности, каким образом происходит смешение «субъективного» с «объективным», и не знаете даже, что такое само Ваше «субъективное».

Профессор. Не улавливаю, какое это имеет отношение к предмету нашего разговора. Кажется, Вы немножко отвлеклись в сторону и желаете замаскировать неудавшийся софизм.

Автор. Попытаюсь оправдаться. Русский человек — видите, мы возвращаемся к нашему вопросу — веря и глубоко воспринимая объект своей веры (не Ваш субъективный, а транссубъективный), ощущает возможность несоответствия и само несоответствие между

объектом, как воспринимаемым или ощущаемым, и объектом, как определяемым или опознаваемым. А это ощущение неизбежно должно обесценивать объект, как определяемый, и побуждать к пренебрежению им. Осуществляя свое стремление к возможно полному опознанию объекта своей веры, он изливается в пафос. Но в то же самое время, ощущая неполноту своего опознания, он не может относиться к нему с пафосом и, негодуя на свое бессилие, а иногда — увы, — и без негодования восстановляет гармонию душевного бытия улыбкой. Такая улыбка нужна и законна, но законна лишь в том случае, если относится только к несовершенству определения и если не является окончательным актом мысли и жизни. К сожалению, у нас улыбка очень часто переносится с определения на определяемое и становится кощунственной. Иначе говоря, мы, увлекаясь объективностью и реальностью несоответствия, как-то теряем живое ощущение объекта нашей веры и поддаемся доводам подобных Вам «скептиков»; слишком безулыбочно думаем, будто сомневаемся в транссубъективности нашей веры; не улыбнувшись до конца, успокаиваемся на полуулыбке. Правда, на почве подобного смешения сомнения в полноте определения с сомнением в транссубъективности определяемого нередко возникает трагический конфликт, порождающий Богоборчество. Однако чаще и этот конфликт разрешается тою же самою улыбкой. И причина этого в национальном нашем пороке, т. е. ...

Профессор. ...в лени. Видите, как внимательно читал я «Салигию».

Автор. Лень отравляет все наше Богопознание и обеспложивает исключительную нашу мистическую одаренность. Не то худо, что мы улыбаемся, говоря о Божественном, а то, что, улыбаясь, перестаем молиться и превращаем момент успокоения в непознаваемом в самоуспокоение. При этом теряется живое ощущение связи с абсолютным и происходит подмена определенного определяемым. В самую нужную минуту у нас не хватает стремления к Абсолюту, и мы постыдно засыпаем с ленивой улыбкой на устах.

Профессор. Мне нравится это объяснение «улыбчивости» (Вы должны с благодарностью принять от меня слово «улыбчивость» и включить его в Ваш словарь). Но, если не ошибаюсь, ранее «улыбчивость» русского человека возводилась к его стыдливости.

Автор. Так ведь это одно и то же. — Мы стыдимся пафоса потому, что ощущаем в себе недостаток его.

Профессор. Опять лень?

Автор. Опять. Стыд пафоса есть стыд ложного или недостаточного стремления, которое своею недостаточностью обусловливает и сомнение и «улыбчивость» (я, действительно, очень Вам признателен за это слово).

Профессор. Пожалуй; но не вытекает ли из Вашей теории, что все французы бесстыдники?

Автор. Вытекает. И разве это неверно? Однако позвольте сначала продолжить мою мысль. — Стыд ложного пафоса неизбежен и нужен. Но если предмет веры-познания Абсолютное, пафос перед ним всегда будет неполным и ложным, так как Абсолютное неопределимо. И я вижу источник нашей стыдливости, отраженной всеми сферами нашей мысли и жизни, в исконном и неодолимом стремлении к Абсолютному. Эту стыдливость можно преодолеть только религиозным исступлением (т. е. выхождением из себя), как исступление же превозмогает стыд и во всех других его проявлениях. Самозабвенность экстаза как бы оправдывает потерявшего стыд: в самозабвении говорит и действует уже не сам человек, а Высшая Сила; а стыдиться впавший в исступление может лишь по миновании экстаза, да и то только в том случае, если вспомнит о себе самом. Как и сомнение, стыд греховен тогда, когда он связуется с ленью, ею порождаемый и ее порождая; он свят и прекрасен, как стыд перед Несказуемым.

Профессор. Вы умеете танцевать только от печки. Какой же Абсолют битва, да еще Куликовская?

Автор. Она не Абсолют, но в Абсолюте, и Абсолют в ней. Восприятие Абсолютного вовсе не должно быть восприятием Его в Нем самом, в Его чистоте и полной отвлеченности. Подобные восприятия нам недоступны, так как даже то, что мы называем голосом Божьим или духом, веянием Божьим, лишь тени и образы Божества. Они находятся в таком же отношении к Божеству в Себе, как огонь этого камина к солнечному свету. «Живой в движеньи вещества» воспринимается во всяком бытии, во всякой мысли и во всяком чувстве. Дело не в том, воспринимается ли Божество или что-нибудь иное: Божество воспринимается везде и всегда; а в том, ощутимо ли и опознаваемо Оно там, где находится, т. е. везде, или нет. И я утверждаю, что для нас Божество смутно ощутимо во всем и что поэтому мы стыдливы. Мы стыдливы в любви, ибо любовь божественна; стыдливы, когда говорим об истинном, благородном и возвышенном, потому что во всем истинном, возвышенном и благородном ощущаем веяние Божества... Это и есть ощущение несоответствия выражаемого тому, что должно быть выражено, сознание несовершенства человеческих слов, мыслей и действий, чувство стыда и, как результат стыда, как выражение его — сомнение. Вы скажете, что называемое мной стыдом присуще всякому мистику без различия национальности. И, конечно, это справедливо. Но ни у кого чувство стыда на мистической основе не развито в такой степени, как у русских, и в такой степени не пронизывает всю жизнь. Мне кажется, что для француза, например,

Божество в эмпирии не ощутимо, как мало Оно ощутимо ему и в Нем Самом. Поэтому, определяя эмпирическое и не ощущая его абсолютной основы, француз имеет дело с относительным, достижимым человеческими усилиями определением. У него нет острого чувства несоответствия определения определяемому, робости и стыда. Его сомнение не является сомнением в несоответствии чего-либо абсолютному. Вот в каком смысле он бесстыдный скептик, бесстыдник, что, разумеется, находит себе отражение и в других сферах его жизни. И, пожалуйста, не ссылайтесь на добродетели средней буржуазной семьи, потому что не может быть стыдливым брак, в котором принимаются меры против деторождения.

Профессор. Стыдливости французов я защищать не стану. Но мне вообще кажутся рискованными и в лучшем случае гипотетическими всякие рассуждения о национальном характере, хотя я и не склонен отрицать такового и даже возможности его определения. Неясно само основание определения. Какой материал, какие наблюдения позволяют Вам высказывать то или иное суждение о «народном духе»? Простите, но мне сдается, что Вы без достаточных оснований просто отмахиваетесь от наукообразных приемов и, очертя голову, бросаетесь в океан самой безответственной интуиции. Мне подобное чревовещание несколько претит. Правда, кое-что из сказанного Вами, даже многое, кажется мне очень соблазнительным и вероятным, хотя, повторяю и необоснованным. Зато другое вызывает недоумение. Можно ли говорить о стыдливости русского народа, который, наоборот, поражает своим бесстыдством? И это не бесстыдство француза, усматриваемое Вами с помощью нарушения тайн алькова и микроскопа, а бесстыдство явное и озорное, сплошь да рядом сочетающееся с необузданным самооплеванием. По-Вашему, русский человек стыдится себя самого и своих поступков, как несовершенных. Но какой же стыд в выворачивании наружу всей своей внутренней грязи, в выставлении на показ своей неумытости? «Нате, мол, смотрите, люди добрые, какой я подлец!» Какая уж тут стыдливость! Наоборот, это дошедшее до пределов своих гомерическое бесстыдство. Не знаю, поможет ли Вам Ваша «интуиция» и сумеете ли Вы религиозно истолковать российский цинизм.

Автор. Вы сами указываете путь к этому, характеризуя наш цинизм, как «гомерический», необычный и исступленный. Это не отсутствие стыда, а своеобразная болезнь его. Камаринскому мужику очень стыдно бежать по улице в известном Вам виде, и он бежит стыдясь, и не бежал бы (т. е. не бежал бы в таком беспорядочном костюме), не «поддергивал» бы «штанишечек», если бы не стыдился. Я не умею объяснить себе все подобные выходки русского человека — будь то камаринский мужик или Федор Павлович Карамазов, все

равно — иначе, как стремлением побороть свой стыд. Конечно, формы борьбы весьма дики, но и весьма радикальны.

Профессор. У камаринского мужика?

Автор. У камаринского мужика... Представьте себе весь трагизм человека, стремящегося к Абсолюту, им ощущаемому, и бессильного в своем стремлении, верящего и сомневающегося в познанном и готового перенести сомнение на познаваемое, стыдливо не решающегося высказать что-либо о Божественном и сознающего косность своего стыда, который можно преодолеть лишь исступлением. Какой выход из этого тупика, какое разрешение конфликта? — Улыбка? — Она не всегда и не всякого успокоит. Экстаз? — Мы часто ленивы для экстаза и слишком запутаны в своих сомнениях, чтобы в него поверить. И вот находятся новые больные выходы — исступление Богоборчества и дикий безумный смех, попирающий то, что ощущается, как главная помеха, — стыд.

Профессор. Странное впечатление производят Ваши рассуждения. С одной стороны, они убеждают; с другой, слушая их, — нельзя отделаться от ощущения, не скажу нежизненности, а некоторой общности, отвлеченности и необоснованности.

Автор. Понимаю. Вы повторяете оставленный мною без ответа упрек в «чревовещании». Действительно, «чревовещание» тесно связано с некоторою, как Вы выражаетесь, «общностью» и «отвлеченностью» моих рассуждений. Вы требуете научно-методического, я бы сказал — схоластического (но не в моем, а в обычном смысле этого слова) развития и обоснования высказываемых утверждений. Вы хотите утомительно-длинной индукции, может быть — даже статистического обследования эмпирии. Но для того, чтобы удовлетворить Вас, надо не беседовать у камина за стаканом чаю, а писать очень длинный и, пожалуй, скучный трактат, которого Вы и сами читать не станете. А Божества ⟨...⟩ * Вами путь. Разумеется, возможно (а, вероятно, и желательно) развить лишь намеченные нами мысли путем анализа обширного материала. Но то, что Вы считаете в этих мыслях гипотетическим, от этого не перестанет для Вас быть таковым и, в лучшем случае (или в худшем — как угодно), лишь станет менее уловимым, как «гипотетическое». Все равно Вам придется натолкнуться на проблему интуиции или умозрения в их обращенности на так называемое отвлеченное и на вопрос о реальности этого отвлеченного. Так не лучше ли обратиться к этим вопросам сначала?

Профессор. Нет, на этот раз увольте меня от странствования по таким философским дебрям. Признаться, я предпочитаю иметь

---

* В оригинале книги — типографский дефект, пропуск одной строки. — Прим. сост.

дело с Вами как с мистагогом, тем более, что это соответствует моим литературным интересам и стоит в большей связи с конкретною психологией, хотя бы и преподносилась она в необоснованном виде. Но позвольте задать Вам один вопрос. Вы, как будто, отожествляете сомнение со стыдом?

Автор. Мне кажется, я выражался с достаточной ясностью. Сомнение — не что иное, как сознание несоответствия определения с определяемым. Так, если моя мысль определяется в смысле объективного бытия, я чувствую неполноту...

Профессор. Не наоборот ли — «избыток»?

Автор. ...неполноту определения и сомневаюсь в его соответствии самой моей мысли. Если я произношу имя Божие, я сознаю, что оно не выражает полноты Божества. Но я не могу признать кентавра образом моего воображения, не обладая им, как таковым; не могу усомниться в субъективности этого стакана, не обладая им самим, т. е. объективным стаканом. Равным образом, не мог бы я познать несоответствия имени Божьего самому Божеству, если бы не обладал Непостижимым Богом. Обладание же Богом или причастие к Богу в области жизни-познания, т. е. противопоставление себя Ему, необходимо сопровождается ощущением безмерного ничтожества всякой деятельности, всякого слова и всякой мысли познающего, ничтожества его самого перед Абсолютным. Это чувство твари перед Творцом, чувство благоговения в радости или в страхе. И когда внимание обращено на определение Бога, на имя Божье, как на мой акт и мое усилие, благоговение перед Творцом должно сопровождаться чувством стыда за себя у пытающейся познать Его твари. «Да святится имя Твое!», т. е. да будет оно свято (по-еврейски — kedosch), не оскверняемо моими словами и мыслью, несказуемо! Поэтому, сомнение в Боге и Божественном (разумеется, не у «безумца») неизбежно и неразрывно связано со стыдом, со стремлением чем-нибудь прикрыть тварную наготу свою. И заметьте, что в чувстве стыда сохраняется указание на его происхождение. — Я стыжусь своей мелочности, завистливости, суетности, когда предполагаю, что их кто-то видит, или может видеть; стыжусь и тогда, когда от всех скрыл мой порок. И стыдно мне пред взорами Правды, все равно смотрит ли Она на меня сама своими очами, или таится в испытующих очах другого. Я стыжусь своей наготы, стараясь скрыть мое физическое и нравственное уродство пред лицом движущего природою Закона и Божественной Идеи.

Профессор. Но ведь стыд условен. Людовик XV не стыдился «ventre pellere ventos»,[3] опираясь на руку дамы. Попробуйте последовать его примеру, гуляя под руку с мужчиной.

Автор. В нынешнее время при растительном питании все следуют примеру короля-солнца... Условный стыд лишь периферия подлинного, неясное, неполное и символическое его обнаружение.

Профессор. Однако Вам надо объяснить его и обосновать существование подлинного.

Автор. Обоснованием подлинного мы сейчас и занимаемся, а это обоснование даст ключ к пониманию условного.

Профессор. Но сомнение, во всяком случае, без стыда существует.

Автор. Когда? — Только в тех случаях, когда мы сомневаемся в обычном и небожественном, т. е. в том, в чем божественного не видим. Нам не стыдно ошибаться в определениях Истины, когда мы не постигаем ее божественности и забываем о тожестве знания и жизни. Отсутствие стыда и стыдливости всегда указывает на некоторую болезнь духа, на утрату им своего Богоподобия. Бесстыдны безумцы, идиоты. Не знают стыда и животные.

Друг из эмиграции. Позвольте мне вмешаться в Вашу беседу и заметить, что как раз такое бесстыдство приходилось мне замечать в превозносимых Вами русских людях. Я видел на войне, с каким равнодушием солдаты прикалывали противника, без злобы или гнева, без сострадания, — просто так, как прикалывают животное. Да и животного с подобным равнодушием не убивают! Столь же равнодушно убиваем мы вот эту моль или комара. Никакого стыда при этом я не замечал... Но, может быть, пример мой неудачен — Вы найдете много более показательных. Только присмотритесь...

Автор. Ваше наблюдение нисколько не противоречит моей теории. Оно свидетельствует лишь об одном — о серьезной болезни души. И эта болезнь вполне естественна (если есть естественные болезни), особенно у нас. Тут вскрывается некоторая аналогия с бесстыдством проституток. Но они бесстыдны (поскольку бесстыдны) после того, как уже приучили себя преодолевать стыд воинствующим бесстыдством. Они отошли от стыда. И жизнь русского человека в постоянных порывах от нежного, робкого стыда к боевому бесстыдству тоже своего рода проституция. Он теряет сосредоточенность жизни, мельчает и тупеет, отодвигаясь от внушающего благоговение Абсолютного. Бесстыдство, о котором Вы говорите, — усталость обостренного стыда, равнодушие, умирание сомнения и отупение.

Профессор. Вы поразительно ленолюбивы и готовы, кажется, видеть в лени добродетель. Впрочем, в этом с Вами сойдется и русский язык. Немецкое слово «faul», ленивый, обозначет, собственно говоря, «гнилой». Лентяй для немца, по крайней мере для немца в далеком прошлом, прежде всего гнилой, никуда не годный человек. Напротив, русскую лень надо выводить из корня «led», даваемого также латинским «lassus», и означающего усталость, утомление.

Автор. Превосходно. Вовсе не считая лень добродетелью, я чрезвычайно Вам благодарен за это сообщение. Оно позволяет сблизить тяготение к Абсолюту с ленью. — Русский человек ленив или потому, что надорвался, устал в поисках Абсолюта (Вы не станете отрицать, что поиски бесконечного утомительны), или от того, что, предощущая бесконечность своей цели, ощущает свое бессилие, т. е. как бы устает в воображении. И посмотрите, как это отражается, можно сказать, во всех сферах бытия. Как грандиозны русские замыслы, начиная с Маниловской башни и кончая опытами немедленного социализма. Русский ученый не мирится со скромными задачами его науки, а непременно выходит за грани ее на широкий простор мировых вопросов и с помощью червеобразного отростка хочет облагодетельствовать человечество. И грандиозность задачи ставит его или в комическое или в трагическое положение. Через несколько лет напряженнейшего труда, труда разбрасывающегося и несистематического (есть ли время для методической работы?), он становится или дилетантом или лентяем. Русский строитель не умеет приспособлять старое здание к условиям новой жизни. Он обязательно до основания его разрушит, взорвет динамитом, чтобы построить грандиознейшее и совершеннейшее новое. К сожалению только, в новой постройке дальше фундамента, и даже не фундамента, а расчистки почвы, дело не дойдет. Почему? — Потому, что замысел грандиозен до неосуществимости. Оттого-то мы так хорошо и чувствуем недостатки европейской культуры, оттого-то искренно и кричим о «гнилом» (хотя и не ленивом!) Западе. — Разумеется: западная культура не соответствует грандиозности, абсолютности наших замыслов. А своей у нас нет, т. е. она есть лишь «in spe»:[4] в такой отдаленности и абсолютности, что для приближения к ней не хватит ни времени, ни сил. Вот почему русский мужик живет грязно и дико, русский интеллигент пренебрегает элементарными требованиями, предъявляемыми порядочным обществом к его костюму.

Профессор. Не потому ли «das russische Volk ist diebisch angelegt»?[5]

Автор. Именно потому. — Благо для нас абсолютно и по происхождению своему дар Божества. Оно настолько абсолютно, что мы к нему устаем стремиться и ждем его как дара, забывая о возможности дара только при условии деятельного к нему стремления. Мы устаем к нему стремиться, сказал я. Лучше бы сказать: устаем действенно и деятельно стремиться к нему, потому что стремление, как ленивое желание, в нас не умирает. И в связи с надеждами на помощь Николая Чудотворца, т. е. с пониманием блага как дара Божьего, оно делает нас завистливыми — почему другому дано, а мне нет? — и вороватыми. Ведь почва для вороватости вспахана нашим сомнением и нашим цинизмом.

Профессор. Не впадаете ли Вы в национальный порок самооплевания?

Автор. Может быть. — Итак, выяснились нам две основных черты: общение (скажем так) с Абсолютом и лень, как усталость или усталая косность. Общение с Абсолютом, т. е. живое ощущение Его и стремление к Нему, по связи с самосознанием относительного и условного рождает ощущение Его невыразимости и непостижимости, т. е. недоверие ко всем попыткам выразить Его. Это и есть истинное и нужное сомнение и истинная и нужная стыдливость. Постоянство Богообщения распространяет то же сомнение и ту же стыдливость на всю сферу опыта, обесценивая и обеспложивая жизнь и деятельность, поскольку они не относятся к Абсолюту или тому, что признается Его выражением. Оно создает равнодушие к жизни и своеобразный максимализм, «большевизм», как национальное явление. Тут же и корень низкой самооценки и наивного преклонения перед чужою культурой, равно как и низкой оценки этой чужой культуры. Для того, чтобы описываемое состояние было, если можно так выразиться, нормальным, положительным и святым, необходимо постоянное напряженное стремление духа. Тогда живое ощущение Бога не теряется, сомнение делается путем к бесконечному Богопознанию, стыдливость становится благоговейным смирением, а усмотрение везде Божества зовет к преображению мира и человеческого труда. Но русской душе свойственна некоторая исконная косность. Поэтому сомнение ее обессиливает или оправдывает ее лень, ее малое желание стремиться к бесконечной цели, которая перестает живо ощущаться в засыпающем духе. Само сомнение превращается в сомнение в объекте веры. Соответственно этому и стыд из начала, побуждающего к деятельности, становится началом, оправдывающим ту же косность; направленность же духа на Абсолют выражается в полном равнодушии к жизни и деятельности, и в самопорицание вносится элемент цинизма, делающий его самооплеванием. Однако есть границы и у косности: косность не может быть постоянным состоянием духа, и стремление к Богу выражается в бессознательном стремлении к деятельности. Косность, как лень или усталость, властвует периодически, сменяясь порывами к деятельности, т. е. бессознательным Богопознанием. И, благодаря этому, вся жизнь приобретает порывистый и прерывистый характер, течет перебоями лени и вспышек энергии. Как проявится эта энергия, зависит от многих причин. Если остро ощущение Абсолюта, сознаваемого как Божество, порыв выливается в пламенное Богоискательство и сектантское, часто узкое и фанатическое, исступление или экстаз. Если Абсолют при этом не опознается, как таковой, перед нами религиозное воодушевление нигилиста, позитивиста, социалиста. При условии отрицания, а вернее попыток

преодоления Абсолютного, деятельность сказывается в Богоборчестве, в разрушении всего ценимого и любимого, в борьбе с идеалами и воинствующем цинизме. А этот цинизм направляется и на самого циника и становится боевым самооплеванием и бесстыдством, в чем сказывается вместе с тем стремление разбить оковы стыда. Так проявляется в двух ликах единое душевное состояние.

Профессор. Несомненно, мы попали в русло «Салигии» и, тем не менее, «Салигии»-то я и не вижу. Объясните мне, в каком отношении находятся сейчас описанные Вами пороки к единству (так, кажется, надо выражаться) гордыни — скупости — распутства — чревоугодия — зависти — гнева — уныния. Лень мы должны откинуть, так как она и в Вашем рассуждении и в «Салигии» — мать всех пороков.

Автор. Да ведь это только частный случай Салигии.

Профессор. Но где же тут гордыня, как «самоуслаждающееся обладание чужим» (определение, простите меня, несколько тяжеловесное).

Автор. Гордыня прежде всего в факте отъединения от Абсолюта и в признании, вопреки восприятию Божества везде, какой-то своей самобытности. Она, по-моему, с достаточной ясностью сказывается и в Богоборчестве и в воинствующем бесстыдстве. Акт хищения или воровства установить здесь легко до чрезвычайности. А вместе с воровством ясно и самоуслаждение. Ведь не станете Вы отрицать его хотя бы в благодушном скепсисе и даже в улыбочках стольких наших «милых друзей». Что до остальных смертных грехов, то...

Профессор. Благодарю Вас, их сумею найти я и сам, особенно зависть. Я даже осмелился бы путем Вашего метода найти в русской душе уныние и истолковать его как «муку тления». К несчастью, трудно в этой «муке тления» усмотреть признаки воскресения к новой жизни. Вообще, Ваши рассуждения способны только подтвердить пессимистическое отношение к русскому народу и его будущему. Впрочем, я еще не вполне улавливаю столь восхваляемое Вами единство.

Автор. Вы и не можете ясно воспринять его, рассматривая лишь жалкое его подобие в распаде греховности. Чтобы приблизиться к пониманию единства надо смотреть не на семь смертных грехов, а на царственное единство добродетелей, зачаток которого усматривается в самом тлении русской души.

Профессор. Кажется, проповеди мне все-таки не избежать. Тем хуже. Приходится обратиться к Вам за разъяснениями по поводу этого «царственного единства». Проповедуйте.

Автор. Позвольте в виде предисловия прочесть Вам маленький отрывок из жития Св. Франциска Ассизского. — Будьте добры, про-

тяните руку вот к этой полке и передайте мне третью справа книжку... Эту самую.

Профессор. Начало ничего веселого не обещает.

Автор. Зато в конце Вы возрадуетесь. Вот слова Св. Франциска о добродетелях. — «Привет, царица Мудрость, Господь да сохранит тебя с сестрой твоею святою чистою Простотой! Владычица святая Бедность, Господь да сохранит тебя с сестрой твоею святым Смирением! Владычица святая Любовь, Господь да сохранит тебя с твоей сестрою святым Послушанием! Святейшие все добродетели, да сохранит вас Господь, от коего вы исходите и приходите! Нет во всем мире совсем ни одного человека, у которого могла бы быть одна из вас раньше, чем он умрет. У кого одна из вас и кто не оскорбляет других, у того все; а кто одну оскорбляет, у того нет ни одной и тот всех оскорбляет».

Друг. Жаль, что Вы привели только первую часть этого замечательного «Славословия добродетелей».

Профессор. А каково содержание второй?

Друг. В ней указывается на победоносную борьбу добродетелей с соответствующими грехами.

Автор. «Unaquaeque confundit vitia et peccata» — «Всякая добродетель разрушает пороки и грехи». Я опустил это совершенно сознательно, потому что в противопоставлении добродетелей порокам Франциск, вместе со всею эпохой, преувеличивает бытийность и реальность зла.

Друг. Потому мне и хочется подчеркнуть Ваше умолчание.

Автор. Я могу в подтверждение неточности Франциска привести его собственные же слова.

Друг. Дело не в этом, а в основном Вашем понимании зла как небытия, или как недостатка блага, с чем я не могу вполне согласиться. Впрочем, не стану Вас перебивать.

Автор. В приведенных словах «Poverello»[6] отразилась интуиция всего средневековья. Все средневековые моралисты и мистики неутомимо твердят о внутренней связи добродетелей друг с другом, об их переливании друг в друга, хотя и очень немногие возвышаются до сознательной проповеди царственного их единства. Пожалуй, ярче всего это единство выражено в «Откровениях» бл. Анджелы, и у так называемых друзей Божьих. Но, чтобы не утомлять Вас длинными цитатами и детальными сопоставлениями, я изложу в самых кратких и общих чертах учение о единстве добродетелей так, как оно мне представляется.

Профессор. Мы слушаем.

Автор. Возьмем сначала Бедность. — Бедность не что иное, как отсутствие обладания чем бы то ни было, лишенность своего. Высший пример и образец Бедности — Христос, которому некуда

было преклонить свою голову, который жил, как птицы небесные. Христос беден во всем: в имуществе, в учениках и друзьях, покинувших Его в час смертный. И заметьте, что бедность Христова выражается не только в отсутствии обладания внешним. «Ведь восхотел Господь наш Иисус Христос, говорит бл. Анджела, явиться простым человеком, несведущим, неразумным и глупым среди людей мира, а не восхотел явиться философом или велеречивым доктором, или высокопарным диалектиком, или книжником, или известным ученым, или славным мудрецом». Он не обнаруживал «славы своей святости». Он сокрыл свою мощь Божественную и дал власть над ним бесчувственным творениям: бичам, терниям, копью и непогоде. «Ведь само копье, говорит та же Анджела, должно было и могло согнуться и не слушаться твари, во зло употреблявшей его, и не пронзать, не поражать Божественнейшего тела своего Господа и Творца. Так и другие бесчувственные твари могли и должны были не слушаться против Господа и Творца своего, и послушались только потому, что власть получили над Ним». Итак, бедность есть полное отсутствие своего: своих вещей, своей власти и силы, своих добродетелей и способностей, своего Я. Но, очевидно, не обладать чем-либо и ничем не обладать Я не может. Иначе говоря, оно может не обладать лишь обладая. Поэтому существо бедности не в факте необладания вообще, а в чувстве необладания в некотором отношении, в отсутствии признания чего-то моим. И св. Василий, облеченный в пышные епископские одежды, был, говорит нам легенда, беднее пустынника, ласкавшего своего кота.

Профессор. Вы рассуждаете — давно уже хотел заметить это — как типичный схоластик.

Автор. С благодарностью принимаю Вашу похвалу. Бедность — некоторое состояние духа. Христос — разрешите схоластику приводить тексты по вульгате — «exinavit semetipsum», т. е. «опустошил (по-гречески —*κἔνοσεν*) Себя самого». Он ничего Себе своего не оставил и всю свою Божественность понял, как человеческое. «Святая Бедность — приведу слова Франциска, чтобы оправдаться от брошенного мне упрека — разрушает всяческую жадность и скупость и заботы века сего». Иначе говоря, жадность и скупость, как таковые, могут быть только в веке сем.

Профессор. Позвольте. «Век сей» относится лишь к заботам.

Друг. Вы толкуете текст Франциска «more theologico».[7]

Автор. Да, но это единственно правильное толкование. Ведь, очевидно, в будущем веке жадность и скупость нечто иное, и иное, связанное с бедностью.

Профессор. Почему?

Автор. Потому, что иначе бедность их бы не «сражала» или не «разрушала».

Профессор. Но отчего невозможно, что указываемая Вами связь бедности с жадностью и скупостью является чисто случайной традиционной ассоциацией?

Автор. Да неужели Вам неясна их органическая связь? Может ли бедность быть и мыслиться вне противопоставления ее жадности и скупости?

Друг. Я бы предложил Вам вопрос, заданный профессором, но в несколько иной форме. Здесь в категориях земного бытия бедность органически, как Вы выражаетесь, связана с жадностью-скупостью. Однако это еще не значит, что связь их сохранится и в будущей жизни. Может быть, жадность-скупость только «явление», исчезающее вместе с «миром явлений» вообще и онтологически не сущее.

Автор. Не могу согласиться и с Вами. — Прежде всего, допуская в сфере истинного бытия бедность, не противопоставляемую жадности-скупости (с чем в известном смысле надо согласиться), мы не должны уже называть ее бедностью. В ней каким-то образом будет находиться и возможность ее вырождения в жадность-скупость. т. е. она будет некоторым единством бедности и бытийного в жадности-скупости. А во-вторых, для того, чтобы жадность-скупость существовала как явление, необходимо, чтобы в основе ее лежало какое-то бытие. Мы согласны, что бедность есть отсутствие обладания чем бы то ни было, как своим, т. е. отсутствие желания такого обладания или отказ от всего в пользу других, опустошение себя. Но ведь факт обладания этим не уничтожен: не считая мою мудрость (надеюсь, Вы не подумаете, что я говорю о самом себе) моею, я все-таки не перестаю от этого быть мудрым... А, значит, как-то я вбираю в себя мудрость, дар Божий. Если же я вбираю ее в себя, то и хочу ею обладать, хотя, как истинно-бедный, хочу обладать не для себя и не в себе только: хочу обладать, чтобы отдать другим. Заметьте, что бедность не пассивный отказ от своего — добродетель, «virtus»,[8] не может быть пассивною, — а деятельная самоотдача. Для самоотдачи же и одарения необходимо обладать собою, а следовательно, и чего-то хотеть. Иначе придется отрицать законность стремления к добродетели и даже к Богу, потому что стремление предполагает желание.

Друг. Ну, что же? Если я хочу Бога для меня самого, я не обладаю истинной бедностью.

Автор. Вы правы, и я неточно сослался на стремление к добродетели и Богу. «Друзья Божьи» с их «Gelassenheit» могут научить нас тому, что истинная бедность распространяется и на все духовные блага. Да, и Бога должен я желать не для меня отъединенного, но для того, чтобы через меня Бог изливался во всяческое. Однако все-таки «через меня», т. е. должен я желать Бога и для себя. Наконец, бедность, как активная добродетель,

возможна лишь при условии отдачи чего-то моего, а следовательно, в другом отношении — лишь при условии желания чего-то для меня. А такая бедность может быть названа и иным именем — именем Владычицы Смирения, «Sancta Humilitas».[9] Действительно, что такое смирение, опять-таки как некое активное движение духа? Смирение это самоуничижение, уничтожение своей самости, признание, что в тебе нет ничего твоего, дающего право на превознесение себя. Смиренному все, чем он обладает, кажется даром Божьим, и даром незаслуженным. Смирение — полная противоположность гордыне, которую оно уничтожает.

Друг. Вы говорите, что смирение есть сознание принадлежности всех благ, сущих во мне, Богу. Следовательно, смиренный сознает или должен сознавать, что он сам не благ, а зол, и преисполнен злом... По крайней мере, о таком сознании свидетельствует нам наш внутренний опыт.

Автор. Вы касаетесь того, что бл. Анджела называла «злым» или «дурным» смирением. Если я чувствую себя злым, я уже не смиренен, потому что ощущаю себя как некое злое бытие, т. е. как некое — не умею сказать иначе — «злое благо». Такое «дурное смирение» необходимо ведет к противопоставлению себя Богу, к отъединению от Бога и горделивому самоутверждению в мнимой бытийности своей злобности.

Профессор. Но не приведет ли подобное положение к отрицанию самоосуждения и греха?

Автор. Ни в коем случае. Самоосуждение — клик «sursum corda»,[10] обращенный на самого восклицающего. Оно относится к осуждению своей немощи, не себя или своего, как зла, ибо зла нет, а «дурное смирение» лишь вид гордыни, весьма опасный и тонкий. Я даже склонен думать, что дьявольская гордость, гордыня Люцифера, и есть злое смирение и превращение немощи бытия, небытия, в мнимое бытие. Повторяю, истинное смирение — познание полной свой наготы от чего бы то ни было: от добра или зла, от всякого бытия. Бедность есть отсутствие обладания чем бы то ни было, как своим. Познание этого факта — смирение. Но опознание факта есть опознание желания не обладать чем-либо для себя, как и бедность не только отсутствие обладания, а и отсутствие желания обладать. Таким образом, смирение оказывается опознающей себя бедностью.

Друг. Мне бы хотелось внести в эти определения маленькую поправку. Можно ли говорить о «желании не обладать чем бы то ни было для себя», не мысля желания обладать для себя чем-то.

Автор. Мы об этом уже говорили.

Друг. Верно. Но в формулировании выводов это не отразилось. Если бедность — желание не желать для себя, то должно быть желание для себя, как некоторого рода зло и бытие.

Автор. Ваши вопросы всегда отличаются большим коварством, никак непримиримым с благодушием Вашей внешности. Вы неутомимо ищете лазейку, через которую могли бы ввести зло. — Эмпирически бедность и смирение в активности своей воспринимаются как желание не желать для себя. Но отсюда еще не вытекает греховность или незаконность всякого желания для себя. Не должно желать для себя так, как мы этого желаем, т. е. ограничивая наши желания нами и считая себя конечною целью, а не звеном желания. Я должен желать для себя для того, чтобы через меня желаемое стало достоянием всех. Я должен желать самого себя, как момент всеединства. И с таким желанием ни бедность, ни смирение в борьбу не вступают.

Друг. Значит, бедность-смирение лишь временное состояние духа, которое должно исчезнуть с водворением истинного желания для всех через себя.

Автор. Нет, исчезнуть бедность-смирение не может. Бедность-смирение, вобрав в себя бытийное в жадности, лишь преобразится в то, что Вы удачно называете желанием для всех через себя, потому что в существе своем уже и теперь и бедность и смирение не что иное, как это желание.

Профессор. Как так? Мне это неясно.

Автор. Смирение есть знание того, что через меня-ничто протекает поток благ, Всеблаго, на миг становящееся мною, а смирение или самоунижение — стремление к познанию и осуществлению во мне этой истины или Божественности. Бедность, как самообеднение, — отдача всего протекающего через меня другим, есть активное слияние мое с потоком самоисточающегося Бытия, превозмогающее мою косность и потому *кажущееся* борьбой с нею. Именно как самоотдача бедность или самообеднение снова предстает перед нами в облике самоуничижения или смирения. Мое я послушно, т. е. без всякого противления и косной гордыни, отдается Божественному Потоку. И святое смирение становится святым послушанием, без него не существуя. Понятно, что в смиренно-послушном нет места противоборствующим желаниям, ибо победило уже единое желание, собрав себя из разрозненности. Нет желания отстоять себя в своей особности — воля Божья и воля братьев стали высшим законом бытия; мало того, — я послушно отдается истинной воле мира, подчиняясь животным и зверям, поскольку весь мир выражает волю Божью. Нет, далее, и стремления к самонаслаждению в отъединении от всеединства, и замолкают плотские, вещные похоти: тело послушно духу, как дух послушен Богу. Таким образом, восстановляется целостность душевной жизни в единстве постижения и деятельности. Дух умудряется Единою Истиной, приобщаясь к Ней и вместе с Нею живя и мудрствуя: в нем начинает сиять немеркнущим светом своим целомудрие.

Профессор. Насколько мне известно, слову «целомудрие» обычно придается иной смысл. Да и по-латыни оно называется «castitas», т. е. чистотою от телесной скверны.

Автор. А что такое чистота единого духа, как не ровное и равномерное его сияние? Дух был осквернен, или потемнен, но, разумеется, не в том смысле, что к нему прилипло что-то извне, а в том, что его сияние не было ровным, не во всем достигало одинаковой силы, создавая видимость темных пятен. Он стал чистым потому, что стал единым и целостным, или — так как жизнь его есть его мудрствование — целомудренным, простым, Высшею Простотой. Смиренно-послушный целомудрен или простодушен. Он наивен, от латинского «nativus», т. е. прирожденный, такой, каким был или должен был быть от рождения. А «святая и чистая Простота сражает всяческую мудрость века сего и мудрость плоти», ибо она и есть истинная мудрость, целомудрие.

Профессор. Вы как будто уклоняетесь от моего вопроса. Почему не связываете Вы целомудрия с девством?

Автор. Потому, что девство не следует понимать материально и вещно. Овеществление девства принесло и приносит еще много ядовитых плодов. Дева яснейший и светлейший символ чистой, целомудренной души, приемлющей благо и отдающей его миру вместе с самою собою. Единственная истинно-непорочная Дева прияла, зачала Бога и отдала Его, воплощенного в Ней, миру. Поэтому образ Ее мне яснее и понятнее в матери и жене, чем в не отдающей себя никому, но и не приемлющей жизни весталке. Представьте себе мысленно образ девушки. Когда он прекрасен? Тогда ли, когда мысль Ваша воссоздает «девушку» лет 45—50, или тогда, когда перед Вами встает дева в полном цветении жизни, с томными очами, волнующеюся грудью, и неясными таинственными желаниями брака и материнства? И неужели, благоговейно чтя Невесту Неневестную, склоняясь перед невестою земною, Вы осуждаете ее за то, что она, стремясь осуществить живущую в ней Божественную волю, становится тем, чем хочет быть, т. е. женою и матерью. Я настаиваю: в девственнице чтите Вы потенцию жены и матери и отворачиваетесь от бесплодной смоковницы. Но, скажут мне, почему же тогда брезгливо отворачиваются от тайны брака и оплакивают утраченное девство? Да потому, что дева не сохраняет и не раскрывает себя в браке, искажая свой облик, потому, что брак не возносится на высоту девства и ложе не целомудренно. Истинная жена и мать должна остаться девою «ante partum, in partu, post partum».11

Профессор. Допустим это и примкнем к Вашим сентиментальным умозрениям. Не нарушают ли они восхваляемого Вами единства, отъединяя от него единство семьи?

Автор. Так же не нарушают, как не нарушает его бытие твари. Всеединство мыслимо и возможно только, как единство различных сущностей. Оно полно и жизненно лишь как иерархия

частных единств, из которых каждое его отражает и в нем растворяется. Безразличное единство не есть единство и не может быть жизнью. Такое единство (если только можно назвать его единством, ибо единство предполагает множество) было бы скудным и мертвым.

Профессор. Нельзя сказать, чтобы это единство было понятным.

Автор. Оно понятнее в рассматриваемом нами единстве добродетелей. — Бедность то же самое, что смирение; смирение — то же, что послушание и простодушие, а простодушие то же, что мудрость или целомудрие. И однако в гармоничном единстве не исчезает ни одна из добродетелей, переливаясь друг в друга и исчезая друг в друге, они друг в друге вновь обнаруживаются и вспыхивают. И перед нашим взором встает вечная любовная борьба их, взаимоумерение и взаимосозидание, всегда разрешающиеся в единство. Живя и познавая во временной ограниченности, мы не можем сразу постичь их различности и единства, но чуем, что единство их — их многообразная различность, а многообразная различность — единство.

Друг. Послушайте Якова Бёме. «Всякая сила содержится в Боге Отце и от него исходит, как-то: свет, зной, холод, мягкое, сладкое, горькое, кислое, терпкое, звук. Все это содержится в Боге Отце одно в другом, как единая сила, и однако все силы движутся в исхождении Его. Горькое качество качествует в сладком, терпком и кислом, и любовь восходит в нем от вечности и до вечности: ибо любовь в свете и ясности исходит из сердца или Сына Божия во все силы Отца, и Дух Святой движется во всем. И это в глубине Отца есть как бы Божественный салиттер, который я по нужде должен сравнить с землею... Этот небесный салиттер или совокупность сил, порождает небесные радостные плоды и цвета»... Разрешите привести еще одну цитату, тем более, что, слушая Вас, я успел отыскать и ее. Вот она (на 117 стр. перевода «Авроры»): «Теперь заметь: подобно как члены человека любят друг друга, так и духи», (т. е. пять истинных Духов Божьих) «в Божественной силе, где нет ничего, кроме одного только устремления, желания и осуществления, а также ликования друг в друге и радования; ибо через этих духов происходит разумение и различение в Боге, в ангелах, людях, зверях и птицах, и во всем, что живет...» «Когда восходит свет, то духи видят друг друга; и когда в свете сладкая родниковая вода проходит через всех духов, то они отведывают вкус друг друга; тогда духи становятся живыми и сила жизни проникает все, и в этой силе они обоняют друг друга, и в этом кипении и пронизании они осязают друг друга, и нет ничего, кроме сердечной любви и дружеского лицезрения, приятного обоняния и внушения и ощущения любви, блаженного целования, вкушения и жития друг от друга, и любовного прогуливания». Я мог бы умножить цитаты, но достаточно и приведенных. Не правда ли, единство добродетелей

чрезвычайно напоминает «салиттер» Якова Б=еме, с тою только разницей, что внимание Б=еме «по нужде» обращено к земле, т. е. к космосу? И я думаю, что это не случайное совпадение, а следствие созерцания с разных сторон одного и того же. Недаром, чтобы понять «качества» Б=еме, необходимо постичь духовную природу их, а единство добродетелей невольно наталкивает мысль на проблему вещности.

Автор. Я очень благодарен Вам и за цитаты и за то, что Вы не увлекли нас к рассмотрению учения «philosophi teutonici»[12] о расстройстве единства, чего, признаться, от Вас я именно и ожидал. Но не будем уклоняться в натурфилософию. Она увлечет нас слишком далеко, и, кроме того, требует исключительной силы мистической интуиции и таких знаний в области естественных (не лучше ли называть их противоестественными?) наук, которыми я, по крайней мере, не обладаю. Иначе уважаемый профессор окажется вполне правым с обвинением нас в чревовещании. — Итак, единство добродетелей, кажется, в достаточной мере выяснено. Оно таково, что полное постижение (и мыслью и деятельностью) одной из них является постижением их всех. А поэтому единство добродетелей можно называть именем любой из них. Греки называли это единство мудростью или мудрствованием, т. е. активным познанием Истины, которое при условии полноты его необходимо должно быть и становлением Истины в жизни и деятельности. А если схоластики выше всего ставили три теологические добродетели — веру, надежду и любовь, то я не вижу в вере и надежде существенного отличия от мудрствования и познания. Мы уже говорили о вере как о мистическом знании и знании высшего. «Вера уповаемых извещение». — То, к чему мы стремимся, на что надеемся, как на наше будущее достояние, само подает весть о себе и рождает в нас и надежду и веру. «Вера вещей обличение невидимых» — Высшее, Абсолютное раскрывается в движении веры, являет верующему лик свой.

Профессор. Если Вы правы, почему существует особое слово для веры? Почему — правильно или нет — но с точки зрения достоверности (простите мне эту тавтологию) мы ставим веру ниже знания?

Автор. Потому что вера есть знание, предметом своим имеющее Абсолют. Абсолют же не вместим и, следовательно, не достоверен в пределах относительного: всегда возможно лишь некоторое приближение к Нему. И не гордитесь слишком Вашим «достоверным» знанием (теперь уже Вы простите мне «contradictio in adjecto»).[13] В глубине его лежит Абсолютное и само оно возможно только на почве познания Абсолюта, т. е. веры в Него. С другой стороны, познание Абсолюта, т. е. вера в Него, есть познание всеединства. А поэтому вера не может быть полною и убедительною, ограничиваясь лишь узкою познавательною сферой. Вера отличается от вульгарного знания тем,

что она есть знание-жизнь. Потому-то верит в Бога только человек, живущий в Боге, а в его вере нет колебаний и малой достоверности. Вера преображает жизнь, как в известной степени — и это подтверждает первоосновность веры — преображает и облагораживает и искреннее и полное (относительно, конечно) научное познание. Вспомните о мудреце Сократе, вообще — об античном идеале мудреца. И тогда у Вас уже не будет колебаний пред отожествлением веры с мудрствованием. Определим точнее, в чем жизненность веры. Вера-познание, несомненно, стремление к своему объекту, т. е. к Богу. Стремление же к Богу не что иное, как любовь. Еще мистики XI века говорят нам о том, что нельзя познавать не любя, и любить не познавая. «Насколько ты любишь, твердят они, настолько и познаешь; насколько познаешь, настолько и любишь». Любовь, предполагая неустранимую никогда сущностную различенность Бога и души, движет и движется к полному слиянию с Богом в непостижимом единстве.

Профессор. Скажите, почему именно сущностную различенность.

Автор. Потому, что иной различенности мы усмотреть не можем и все оказывается единым Богом.

Друг. Бытие отличной от Бога, но не нарушающей Его абсолютности сущности, обосновывается лишь с помощью ссылки на непостижимое. Однако, допуская непостижимость, возможно утверждать и особую качественность отличного от Бога бытия. Иначе говоря, мыслимо особое тварное движение, направленное против Бога или в сторону от Него и не нарушающее Его абсолютности.

Автор. Такое предположение позволило бы Вам обосновать самобытийность зла. Вы еще раз выдвигаете пункт нашего расхождения и едва ли мы можем с Вами переубедить друг друга. С моей точки зрения, Вы неправы, слишком рано в Вашем Богопознании ссылаясь на область Божественного Мрака.

Профессор. Я так и знал, что мы до него доберемся!

Автор. Качественную личность твари мы можем свести к Божественности: она в Божестве растворима. Но мы бессильны в понимании мира и Бога уничтожить какое-то сущностное бытие отличной твари. Оно неизбежно всплывает перед нами и в познавательном, и в каритативном, и в моральном опыте. Тут мы действительно у границ Непостижимого, что и выражается в противоречивости наших определений и высказываний.

Друг. На мой взгляд, не следует увлекаться геометричностью мышления, а в Ваших теориях я вижу ограничение познаваемого безусловно необходимым при упорном и, мне сдается, иногда софистическом старании ограничить область необходимого. В конце концов вопрос сводится к опыту.

Автор. К той или иной ступени его.

Друг. Если угодно, то и так. Но я не хочу перебивать течение Вашей мысли, оставляя за собой право громко или про себя вносить в нее соответствующие дополнения и исправления.

Автор. Я продолжаю. Цель любви в единстве с Богом, которое возможно лишь при полном Богоуподоблении. Достигаемое любовью единство с Богом есть единство в Боге и Божьей Любви или раскрытие Божьей Любви в человеке. Как Божья Любовь возможна только в Двуедином Боге-Единстве, так и любовь человека осуществляется лишь в единстве конечного я с другими конечными я и в их взаимоотличности. При этом человеческая любовь есть Божья Любовь к твари в созидающем ее Логосе и является приятием в себя всех других я и самоотдачею всем им, тварным обнаружением Боговоплощения или теофанией. Любовь к Богу или Любовь Бога, полная в Себе самой, преизбыточествует в излиянии-творении относительного. И поэтому не может быть любви к Богу без любви к другим я, т. е. без соучастия в излиянии Бога в тварное, в творчестве Божьем, которое вместе с тем есть и познание Божье. Непостижимый Бог, пребывая в Своей непостижимости, познает или определяет Себя, оконечивая Свою бесконечность в создании тварно-конечного ее подобия. Познавая Себя в Себе в твари, Он, как Любовь или Дух Святой, исходит в Себя и Свою тварь и возвращает Себя и ее в Свое непостижимое единство. Бог не только Познающее и Познаваемое, не только Отец и Сын, он и Любящее и Любимое, Отец и Дух, от Отца исходящий. Бог — Любовь, но Любовь неполна в Двуединстве, как неполно в нем и познание. Не может быть любви там, где нет двух Лиц. Не может быть совершенной любви там, где любящих только двое. Любовь — «caritas» или «dilectio» — есть избрание, выделение и, следовательно, противопоставление любимого не только себе, а и чему-то третьему. И Бог любит Сына, только если есть Дух Святой, который соучаствует в Любви Отца и Сына и сорадуется с Ними. Но, как само Божество, Дух не простая среда и не что-то, находящееся во вне или в стороне, а такое же лицо или Ипостась, как и Сын и Отец, абсолютное Божество. Он необходим в Триединстве, чтобы Отец мог любить Сына и чтобы Сын мог любить Отца; и Сам Он может любить Отца только, если есть Сын, и любить Сына только, если есть Отец. Отец избирает Сына, противопоставляя Его Духу, но Он избирает и Духа, противопоставляя Его Сыну; Он любит Духа в Сыне и через Сына, и любит Сына в Духе и через Дух, как и Сын любит Отца лишь в Духе. Однако моею целью не является дедукция Троичности. Я обращаюсь к ней лишь для того, чтобы выяснить природу любви и еще раз показать, что любовь к Богу возможна лишь при условии любви к другим я.

Профессор. Вы вовремя возвращаетесь к человеку. Я начал уже отчаиваться в выяснении единства добродетели еще сегодня.

Автор. Наше отвлечение было совершенно необходимо как раз для выяснения этого единства. Думаю, что теперь ничто не помешает нам признать любовь одним из имен единства. Действительно, что такое активная бедность или самообеднение, «exinanitio suimet»,[14] как не любовная отдача себя другим и Богу, не излияние любви? С другой стороны, смирение или самоуничижение включает в себя познание протекающего через меня Блага, а, следовательно, и любовь к Нему и в Нем ко всему. И, если послушание — выражение смирения, оно выражает и любовь, стремящуюся уподобить мою волю воле Бога и братьев. Точно так же простота, чистота и целомудрие суть разные имена единой любви. Нужно ли еще говорить о том, что любовь и мудрость или мудрствование — вера — познание одно и то же?

Профессор. Я не знаток учения о добродетелях, насколько мне известно, оставленного современною философией.

Друг. Вы забыли «Оправдание добра» Соловьева.

Профессор. Пусть так. Во всяком случае у меня нет уверенности, что Вы перечислили и рассмотрели все добродетели.

Автор. Такою целью я и не задавался. Да в этом и нет никакой необходимости. Нам важно установить их единство, и любая из неупомянутых нами добродетелей...

Профессор. Будет истолкована Вами в желательном для Вас смысле. Бедные добродетели!

Автор. Не мною будет истолкована, а сама себя истолкует. Но предоставьте мне еще несколько минут для заключительных соображений.

Профессор. Хоть для проповеди.

Автор. Вы предупреждаете мое желание. — Не волнует ли Вас Божественностью своей рассмотренное нами царственное единство. Ведь это, действительно, единство множества и множество в единстве: «ἓν καὶ πολλά». Не может быть, чтобы и теперь Вы не улавливали, не постигали этого единства. Не может быть, чтобы размышления наши казались Вам безответственной диалектикой и софистикой. Конечно, единство обнаруживается не с первого взгляда, а только после тщательного и долгого анализа. Зато оно дано нам во всей конкретности и реальности в Совершеннейшем Человеке, в Иисусе. Во Христе каждая из добродетелей дана в полноте своего раскрытия, а все они — в невыразимом их единстве. Я знаю, насколько малоубедительны для современного человека ссылки на образ Христа. Но попробуйте, вдумайтесь в Его любовь, смирение, бедность... А еще лучше почитайте средневековые трактаты о подражании Христу, перелистайте Фому Кемпийского. Только глубо-

кий личный опыт может привести к познанию Христа, и это познание неизбежно будет любовью к Нему и преображением в Него. Постигая свое собственное единство во всеединстве, мы постигаем, сами того не ведая, единство Христа в человечестве и в каждом из нас, и наша душа раскрывает себя, как «прирожденная христианка». И, всматриваясь в Лик Христов, мы постигаем живущее в нас единство множества, т. е. образ Логоса, в котором различенно и едино постигает Себя и творит всеединство Непостижимый. «Каждый в ряду своем: первый плод — Христос, затем — Христовы в присущии Его («ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ») потом — конец, когда передаст Он царство Богу и Отцу, когда упразднит всяческое начальствование и всяческую власть («ἐξουσίαν — слово, происходящее от ἐκ, εἰμὶ всяческую мощь (potentiam, «δύναμιν»). Ибо надлежит Ему царствовать, доколе не низложит всех врагов под ноги Его». Последний же враг упразднится — смерть. «Все подчинил Он под ноги Его». Когда же говорит псалмопевец — Павел цитирует восьмой псалом — что все подчинено Ему, то ясно, что — кроме Подчинившего Ему все. «Когда же подчинит Ему все, тогда и сам Сын подчинится Подчинившему Ему все, дабы Бог был всяческим во всяческом». В этих замечательных словах ап. Павла дано указание на воссоединение всего в Непостижимом Боге через воссоединение во Христе и Сыне. В этой стороне раскрывшегося всеединства — истинное неразличимое единство. Но единство не перестанет раскрывать, познавать и любить себя как единство множества, т. е. подчинившийся Сын не перестанет быть Сыном; только единство множества будет тоже истинным и сверхвременным. Таково оно уже есть в непостижимом Бытии Божества.

Друг. Но будут ли в единстве «диавол и ангелы его»? будут ли в нем грешники, и не склонны ли Вы к учению о всеобщем восстановлении, осужденному церковью?

Автор. Церковь осудила лишь Оригеновскую форму этого учения.

Профессор. Я не в состоянии дольше продолжать нашу беседу: слишком много богословия за раз! Отложим Оригена и всеобщее восстановление до следующей встречи.

Автор. Отложим.

Профессор. Но позвольте в заключение задать Вам один вопрос. — Действительно ли Вы думаете предать тиснению наш диалог?

Автор. Не только этот, а может быть и следующие.

Профессор. Переделайте тогда его лучше в монологическую форму.

Автор. Почему?

Профессор. Поверьте, от этого выиграет и он, и Вы сами. Поскольку я мысленно его воспроизвожу, он не может создать

впечатления беседы. Мы, Ваши слушатели, были слишком скромны и сдержанны; Вы сами — слишком разговорчивы. Поэтому мы останемся в диалоге бледными фигурами, призванными подавать Вам реплики и Вас характеризовать, а вся беседа получит вид, в лучшем случае, автохарактеристики. И мне было бы неприятно, чтобы Вас осуждали за чрезмерный интерес к своему Я.

Друг. Иначе говоря, в беседе обнаружится гордыня, то самое зло, бытие которого Вы стремитесь отрицать.

Петербург
1920 г.

II

О прогрессе и социализме

Интеллигент. Отказ от программы очевиден. Теперь ждать осталось уже немного, и скоро может начаться созидательная работа. Все эти высылки интеллигенции, разгромы университетов — лишь последние истерические усилия не оправдавшей себя идеологии большевизма. Экономика победит идеологию. И важно, что в экономической жизни поворот совершился. Рано или поздно он приведет нас к лучшему будущему. Конечно, мы придем к нему не во главе, а в хвосте Западной Европы, но все-таки мы к нему придем.

Скептик. Придем и остановимся?

Интеллигент. Зачем же останавливаться? — Прогресс бесконечен, и никогда не остановится развитие человечества.

Философ. Иными словами получится дурная бесконечность?

Интеллигент. Не понимаю, почему бесконечность совершенствования Вы считаете дурной?

Философ. Весьма печально, что приходится это разъяснять. Она заслуживает названия дурной уже потому, что неопределима. Вы говорите о бесконечном развитии или о бесконечном прогрессе (следовало бы различать эти два понятия) человечества. Но раз бесконечность прогресса факт, Вы не можете ни изъяснить нам, ни представить себе его цель. Таковой просто не существует.

Интеллигент. Я себе этой цели и не представляю. Я научно строю только ближайший этап развития...

Скептик. ...т. е. социалистическое общество. (Увы, все русские интеллигенты немного социалисты). А дальше что? Будет ли

после социалистического общества какое-нибудь другое, еще более совершенное, например — анархическое? Или же человечество возвратится к «первобытному коммунизму» и начнет ту же историю сначала?

Интеллигент. Нет, я думаю, что так же, как социалистическое общество не устраивается декретами и революциями...

Скептик. Слава Богу, по крайней мере он не большевик.

Интеллигент. ...а эволюционирует медленно из недр современного капиталистического, являясь лишь новою формою той же общественности, так же и дальнейшие стадии общественности будут органическим развитием социалистической. Будет ли следующий за социалистическим строй анархическим...

Скептик. «Анархический строй»!

Интеллигент. ... или каким-нибудь иным, я не знаю. Но я уверен, что он сохранит в себе все ценное из социалистического строя, как социалистический сохранит все ценное из капиталистического.

Философ. Все ли? И как нам грешным определить то, что подлежит сохранению? Надо ли, например, мне продолжать свои занятия философией Плотина?

Скептик. От пророчеств о далеком будущем я бы на Вашем месте воздержался. Но Ваше утверждение того, что социализм сохраняет в себе ценности капиталистического общества, мне представляется просто неверным. То, что мы видим, не говорит в пользу сохранения социалистическим строем положительных сторон строя капиталистического. Прочтите сегодняшний номер «Красной Газеты», где какой-то «столяр» указывает на ненужность занятий астрономией, которая для «пролетариата» бесполезна. Или вспомните, как на акте Рабочего Факультета один из руководителей Комиссариата Народного Просвещения обосновал краткосрочность курса тем, что пролетариат в силу того, что он пролетариат, способен превзойти всю премудрость особенно быстро.

Интеллигент. Я отвожу Вашу ссылку на современность. Нельзя основываться на поведении и словах готтентотов.

Философ. Я бы их взял под свою защиту. Даже в приведенных примерах есть зерно здорового протеста против беспринципного роста научности и жажда синтеза.

Скептик. А я бы настаивал, что нельзя умалять значение современности. Оставим примеры. — Социализм предполагает сильнейшее государственное принуждение, которое не перестанет быть принуждением, даже если тираны или тиран станут философами...

Философ. Это — если отвлечься от качества философии — мы в России сейчас и наблюдаем.

Скептик. Государственное же принуждение представляется мне совершенно непримиримым с индивидуальною свободой. Можно

по-разному оценивать так называемый капиталистический строй, но индивидуализм, т. е. возможность разнообразного развития личности и заложенного в ней, является несомненною его положительной стороной.

Интеллигент. Вот пример действительно буржуазной психологии! — Вы забываете о страшном нивелировании людей организацией капиталистического производства, о том, как убивает личность монотонный фабричный труд, рабство машинам.

Скептик. А разве Ваш социализм будет существовать без машин или машины прекратят в нем свое тлетворное воздействие на рабочего? Тогда уже призывайте прямо к первобытному коммунизму.

Интеллигент. Нет, конечно, отсутствия машин в социалистическом обществе я не предполагаю. Но мы распределим монотонный труд равномерно и тем обезвредим самое монотонность.

Скептик. Иначе говоря, у вас каждый профессор будет известное количество дней в году или часов в день сажать капусту, носить бревна, топить плиту, чистить отхожие места, а фабричный рабочий соответствующее время читать лекции и писать книги. Вы сами обращаете меня к современности. Это же было у нас, еще есть даже, и от этого никто не выиграл. Не хочу высмеивать Вашу мысль. Но согласитесь, дифференцирование производства, против пользы которой никто возражать не станет, немыслимо без специализации. И чем дифференциация труда совершеннее и плодотворнее, тем специализация резче и для личности губительнее. В обществе с дифференциацией труда никакая kalokagathia[15] немыслима. Или поставьте себе целью развитие индивидуума, но в таком случае откажитесь от технического и экономического прогресса и возвращайтесь к натуральному хозяйству, или развивайте дальше дифференциацию производства и тогда уже идите на специализацию, которая искажает личность, делает ее уродом, ибо и профессор и фабричный рабочий в одинаковой степени, хотя и в разном направлении уроды.

Философ. Позвольте прибавить к этим соображениям еще указание на необходимость учитывать природные дарования. Для гениального математика несомненною помехой будет необходимость писать канцелярские бумаги.

Скептик. А их будет много в социалистическом обществе, очень много.

Философ. Подобная «справедливость» ухудшит качество канцелярских бумаг и, оторвав нашего математика от прямых его занятий, лишит человечество действительно ценных изысканий. Справедливость обратится в несправедливость. Всякий талантливый человек односторонен. Есть люди от рождения способные только к

умственному труду, и есть другие, тоже от рождения способные лишь к труду физическому.

Скептик. Есть господа и рабы; и господами, как и рабами, не делаются, а рождаются. Слишком поторопились отвергнуть старое утверждение Аристотеля о необходимости для существования общества рабов. Не в формах рабства дело, а в существе, в природе. И не все ли равно, подчинен раб господину непосредственно или через посредство машины?

Интеллигент. Но мы именно и надеемся устранить рабство. Все, о чем Вы говорите, — результат ненормальных общественных условий и ненормального воспитания, в частности.

Скептик. Знаем мы Вашу нормальную Трудовую Школу.

Философ. Вы, видимо, склоняетесь к старому учению о душе новорожденного младенца, как о «tabula rasa». Тогда спор между нами, пожалуй, и бесполезен, пока Вы не расстанетесь со своим материализмом.

Интеллигент. Я вовсе не материалист. Признавать первенствующее значение в социальной жизни экономических условий не значит еще быть материалистом.

Философ. Значит; равно как материалистично и учение о «tabula rasa».[16] Но скажите, прирожденный идиотизм Вы все-таки, надо полагать, признаете; талантливости все-таки не отрицаете? И поверьте, сколько бы Вы ни усердствовали, Вам не удастся усчитать все «влияния среды» и сделать ваши воздействия господствующими и определяющими. Воспитать человека по данному образцу потруднее, чем счесть песок морской или лучи планет; «образовать», т. е. оформить его в несвойственную его природе форму, невозможно: форму он носит в себе.

Интеллигент. Ну, насчет формы — это метафизика; а насчет воздействия среды подумайте, что и вся среда станет иною и будет по-иному воздействовать. Она и сделается главной воспитательницей.

Философ. Для этого она должна существовать ранее, чем составляющие ее люди. Чтобы пересоздать ее, надо пересоздать людей; а чтобы пересоздать людей, надо пересоздать ее. Задача, как видите, невозможная...

Скептик. ... и пока осуществляющаяся лишь в начертании на стене в каталажке на Гороховой слов: «Мы не мстим, а исправляем».

Интеллигент. Задача невозможна лишь в том случае, если мыслить переход к лучшему строю путем надписей на стенах, декретов и резолюций. Но она решится сама собой в неумолимом ходе исторического процесса.

Философ. ...который в точном смысле слова оказывается «asylum Ignorantiae».[17]

Скептик. Я понимаю теперь Ваш идеал. — Мало-помалу идиоты и таланты сольются в одну серую массу. Даже если Ваше предположение правильно — а оно нуждается в серьезных доказательствах — неизбежен некоторый, по крайней мере, регресс по сравнению с современностью.

Интеллигент. Нет необходимости упрощать и искажать мою мысль. Но если и будет некоторый регресс, он искупится большей справедливостью.

Скептик. ...и чисто мещанскими добродетелями. Однако Вы не доказали своей гипотезы об уравнивающем значении исторического процесса. А факты как будто ее опровергают.

Интеллигент. Какие факты?

Скептик. Да хотя бы тот же самый индивидуализм.

Интеллигент. Я вас не понимаю.

Скептик. Вы согласитесь, что социалисты являются наиболее благоуханными цветочками буржуазной культуры.

Интеллигент. Смотря какие.

Скептик. Поскольку они социалисты — всякие. Впрочем, я согласен ограничить свое утверждение — такие, как Вы, или чтобы пощадить Вашу скромность, такие, как Сен-Симон, Маркс, Лассаль.

Интеллигент. Ну, пожалуй.

Скептик. Не «пожалуй», а «несомненно». Но заметьте, что все такие социалисты, все ваши столпы — индивидуалисты до мозга костей, индивидуалисты и деспоты. Вы можете сколько угодно поносить Ленина, Троцкого — я более высокого о них мнения — все они тоже индивидуалисты. Сама система социализма — в высокой степени индивидуалистичное учение (я не говорю: правильное или ложное, гениальное или бездарное). Недаром взрыв коллективизма в России сопровождается обоготворением личности — Маркса.

Интеллигент. Что же из этого?

Скептик. А то, что «начинающее новую эру» движение глубоко индивидуально и индивидуалистично. Социалисты-правители — пока история нам не показала другого, я подчеркиваю этот факт — или олигархи или тираны, господствующие над бесправной массой рабов. Так дело обстоит в партии, так же и в государстве.

Интеллигент. Позвольте, индивидуальность и индивидуалистичность две вещи разные. Учение Маркса индивидуально (согласен), но оно не индивидуалистично, а коллективистично. Его индивидуальная система выражает идеал коллективности, класса.

Скептик. Во-первых, и класс — индивидуальность. А, во-вторых, рассказывайте это кому-нибудь другому! Пора бросить игру словами и понять, что социализм вовсе не учение масс, а интеллигентская затейка.

Интеллигент. Уж не жидо-масонская ли?

Скептик. Нет, зачем? — Интеллигенты выдумали дешевое и легкое, а главное, умилившее их самих средство для облагодетельствования рабочих. А так как рабочим обещается земной рай, они и поддерживают это учение, в котором понимают ровно столько, сколько им понимать выгодно. С рабочим «классом» произошло то же самое, что с конем рыцаря в басне Крылова. Выслушав речь хозяина о свежем овсе, как воздаянии за подвиги на чужбине, конь помчал его прямо в стойло. И у нас в России земной рай формулирован не так, как у немцев. У нас не говорили о «сладком горошке», а просто крикнули «Грабь награбленное», «Сарынь на кичку».

Интеллигент. Вы не совсем справедливы, отожествляя русский большевизм с социализмом вообще.

Философ. Да и в русском «социализме» не надо забывать о многом положительном и бескорыстном. В русской революции — что бы там ни говорили — есть свой пафос, своя идеология. У нее есть свои жертвы, свои безыменные герои, со штыком лезшие на танки Юденича или погибшие от напряжения и голода. И, конечно, известная связь между социалистическим движением и идеалом (пускай невыраженным в социализме) рабочего класса существует. Вы упрощаете дело. Эта связь не только в благе рабочего, не только в благе человечества — о благе человечества думает и рабочий класс, так же, как и буржуазия, — но и в некоторой идее справедливого общественного строя. Она, эта идея, неясна; ее не умеют еще формулировать ни рабочие, ни их вожди-интеллигенты. Но все же вожди как-то выражают смутные чаяния масс больше, чем Вы и Вам подобные.

Скептик. Однако Вы не станете отрицать, что пролетариат идеи не понимает, а интеллигенты социалистический идеал в значительной мере выдумывают.

Философ. Разумеется, пролетариат, как наименее развитой умственно и морально, как оторванный от органической жизни класс, способен воспринимать идею лишь в самой общей и неопределенной форме...

Скептик. ...примерно в форме заборной литературы.

Философ. Пролетарий не в состоянии проверить научную правомерность выводов и доказательств интеллигента. С другой стороны, интеллигент рационализирует, выражает улавливаемое им в форме весьма несовершенной. Став проповедником социализма, он остался таким же юнцом-рационалистом, каким был в эпоху Великой Французской Революции.

Скептик. Маленькая собачка до старости щенок.

Философ. Именно. Но это совсем не значит, что в его рационализирующих мечтах нет никакой правды.

Интеллигент. Слава Богу. Вы не только меня поносите, но признаете в моем идеале некоторую правду.

Философ. Правда-то есть; только она не в коллективизме, не на Прокрустовом ложе социалистической теории. И я вполне согласен с тем, что социализм, будучи гипертрофией индивидуализма, индивидуальность отрицает.

Скептик. Тогда позвольте мне досказать свою мысль. — Социализм, как учение, есть индивидуальная, индивидуалистичная и, повторяю, интеллигентская система. Он зачеркивает индивидуализм в своем эксотерическом, бессознательно-эксотерическом идеале, хотя и не всегда. Я могу назвать социалистов, которые, в отличие от нашего собеседника, утверждают, будто полное развитие личности, настоящий индивидуализм только в социалистическом обществе и возможны. Думаю, что такие социалисты непоследовательны, что система социализма неизбежно должна в осуществлении своем нивелировать личность и неспособна удовлетворить индивидуальные потребности духа и тела. Вы знаете, что социалисты всех кормят и одевают одинаково, не по вкусу и не по мерке. Пережитой всеми нами опыт достаточно убедителен.

Интеллигент. Вы опять аргументируете готтентотами.

Скептик. Нисколько. Дело тут только в степени. И утвердись социализм в Германии, он, право, не настолько бы уже отличался от русского. Недаром даже Бернштейн видит ошибку большевиков только в том, что они поторопились. Не забудьте, что большевики всякую свою меру, самую нелепую, могут подтвердить «научною» ссылкою на соответствующие страницы Маркса и Энгельса. Никакие рациональные расчеты, никакие канцелярии не способны учесть то, что иррационально, но хорошо учитывается самою жизнью: бесконечное разнообразие индивидуальных талантов и потребностей. Социалистическое государство всегда будет находиться в незавидном положении супруга, у которого жена беременна и требует птичьего молока. Я уже не говорю о том, что распределительный аппарат действует хуже, чем естественный распределительный орган капиталистического общества — торговый класс, что он обойдется во много раз дороже и уменьшит этим самым количество приходящихся на мою долю благ больше, чем теперь его уменьшает нажива купца.

Интеллигент. Вы опять говорите о декретном социализме.

Скептик. А вы опять готовы сослаться на недоказанные и недоказуемые гипотезы об историческом процессе. Возвращаюсь к моей мысли. — То, что социалист чертит уравнительно-коллективистический идеал, ничего не говорит против индивидуалистической природы этого идеала. И еще вопрос, так ли уже его идеал коллективистичен, нет ли в нем места для индивидуалиста-тирана, благодетельствующего человечество или умиленно созерцающего

облагодетельствованных им. Может быть, как раз коллективистичность идеала и является лучшим свидетельством в пользу его индивидуалистичности, незаметной лишь с первого взгляда. Социализм всегда бессознательный цезаризм и потому всегда цезаризмом завершается. Настоящий социалист — фанатик и деспот; не слюнявый мечтатель, в лучшем случае голосующий на выборах или сочиняющий утопии да брошюрки. Перед нами интереснейший факт. Один из наиболее типичных сыновей индивидуалистической культуры, родные братья которого воспеты Ницше, призван или сам призвал себя строить культуру коллективистическую. Это ли не противоречие? И что из такого вопиющего разлада между человеком и его задачею может получиться? И как создастся психология коллективистического общества, как создастся оно само, раз его пророки, организаторы и руководители до корня ногтей индивидуалистичны?

Интеллигент. Но я же не обязан Вам предсказывать те пути, какими приведет нас к будущему строю история. И пускай Вы правы. — Индивидуалисты или нет, а мы создадим новую культуру, новое общество.

Скептик. При таком-то несовершенном знании путей истории! Допустим. Однако, если Вы будете создавать новое общество, оно уже не выпорхнет из нынешнего само, как бабочка из куколки. Тогда вам без декретов не обойтись, а, пожалуй, и без революции. Зачем же вы браните большевиков? — Они только последовательнее вас. Больше ничего.

Интеллигент. Говоря «мы создадим», я имею в виду нас, как один из факторов социального прогресса.

Скептик. И большевики не иначе про себя думают. Но Вы возвращаетесь к прежним своим утверждениям. И вы уже согласились, что не знаете далекого будущего и пути к ближайшему, хотя и предполагаете, что будущее как-то сохранит в себе социалистическую культуру, а, может быть и кое-что из нашей. Станете ли Вы еще утверждать, что научно знаете самое ближайшее социалистическое будущее?

Интеллигент. Я не могу представить себе его во всех деталях, но основные черты его могут быть научно установлены. И теория не обязана решать поставленные Вами вопросы: их решит сама жизнь, в которую мы переходим. В понимании переходного характера нашего времени и заключается существо научного социализма. Он доказывает лишь одно то, что тенденции развития ведут к социалистическому обществу.

Скептик. Но приведут ли? Этого никакая теория доказать не может. Рассуждая отвлеченно, от движения земли к бете в созвездии Геркулеса нельзя заключать к тому, что земля с бетою рано или

поздно столкнется. Может быть, наши вычисления недостаточно точны и мы повернем в сторону на очень далеком расстоянии от беты, а, может быть, до той поры произойдет что-нибудь, совершенно меняющее все дело. Ведь вот Англия, изучение которой привело к прогнозу социалистического переворота, от социализма дальше, чем Германия или Франция. Не совсем мирятся с социалистической теорией и другие факты, например — рост мелкого производства, необходимость капитализации в сельском хозяйстве и т. д. Но если бы даже все происходящее вполне соответствовало теории, ничто не могло бы нас гарантировать от неожиданных и непредвиденных от нее отступлений. Те же расчеты революционного социализма на рабочий класс могут и не оправдаться. Разве невозможно разочарование рабочих в социализме или попытка с их стороны совсем не бескорыстно использовать захваченную власть? И неужели социалистическая теория является единственным счастливым исключением из всех человеческих теорий, обладая монополией абсолютной безошибочности? Допустим, что ближайшие результаты движения очевидны. Чем дальше мы уходим в будущее, тем гадательнее наши предположения. Возвратились же от военного социализма к капитализму, видимо более практичному. И, право, новое понимание социализма как пруссачества, развитое Шпенглером, не так уже далеко от истины. Допустим, что кое-что предсказать можно. Это кое-что в лучшем случае сведется к национализации и муниципализации ряда отраслей общественной и государственной жизни. Да и то последние факты говорят против него. Пойдет ли процесс далее — мы сказать не можем.

Интеллигент. Вы не желаете считаться с фактами.

Скептик. Нет, я только не желаю выходить за пределы того, на что эти факты уполномочивают, и считать несомненными истинами гипотезы. И я еще не использовал всех моих аргументов. Скажите по совести, могли ли Вы предсказать пережитую нами войну, победу и столь длительное существование большевизма в России и т. п. Можете ли Вы сейчас доказать мне, что не произойдет ничего неожиданного, что по тем или иным причинам не погибнет европейская культура, не начнется период международных войн? А наступит ли тогда ваш социалистический рай? Ведь о чем-то подобном такому раю мечтали в Афинах... накануне их полного падения.

Интеллигент. Конечно, строгого доказательства дать я Вам не могу, но по всем вероятиям...

Скептик. Вероятия лучше мы оставим в стороне. Ведь мы хотим строить жизнь научно, и нельзя же строить на вероятиях там, где на карту ставятся миллионы человеческих жизней. Вы не станете, если добросовестны, сидеть сложа руки, но будете действовать по Вашему разумению и идеалу, будете, как Вы говорите,

«созидать» новую жизнь. А для этого необходим некоторый план и некоторое представление о том, что может осуществиться в ближайшее время.

Интеллигент. Некоторое представление у меня, разумеется, и есть, как и есть и план. И чем ближе по времени предстоящие нам задачи, тем конкретнее и научно обоснованнее и представление и план.

Скептик. Так ли? Ведь они определяются в основных своих мотивах более отдаленной и, следовательно, весьма предположительно воображаемой эпохой. Экономика и политика переходного периода чрезвычайно в своей научной обоснованности сомнительны. И заметьте, что представление о социалистическом строе само определяется представлением о следующем за ним этапе общественности и т. д. до бесконечности. Но допустим, что Вы ограничиваете себя самым ближайшим будущим и не решаетесь прыгать в неизвестность. — Вам нужна власть, необходима революция.

Интеллигент. Зачем же революция?

Скептик. Хорошо. — Вы ограничиваете себя какой-нибудь парламентской борьбой. Принуждение — не откажетесь же Вы от министерского портфеля, когда Вам его предложат! — все же необходимо, а с принуждением и насилие. Несомненно, предлагаемые и осуществляемые Вами меры не будут экономически и социально безразличными. Ведь Ваша цель не то, что Вы сами называете паллиативами. Вы не для того будете проводить ту либо иную меру, чтобы сейчас вот накормить голодающего, а для того, чтобы в будущем не было голодающих вообще. А такие далеко рассчитываемые меры в большинстве случаев, если не всегда, будут отрицательно отзываться на современной экономической и социальной жизни, увеличивать число нищих и голодных. Пусть поголодают отцы, чтобы не голодали потомки. Ведь даже всякое усовершенствование производства, всякий акт муниципализации или национализации разрушают благосостояние многих и многих приводят к гибели. Вам придется действовать насилием во имя неизвестного, гадательного будущего. А что если Вы прогадали, что если Вам помешает какое-нибудь неожиданное обстоятельство?

Интеллигент. Но Вы обрекаете меня на полную бездеятельность.

Скептик. Не совсем так. — Я утверждаю только, что Ваш прогноз в лучшем случае гадателен. Он не становится достоверным от того, что Вы его считаете научным. Я утверждаю еще, что во имя гипотезы нельзя калечить существующее, разорять, убивать людей. Это и нелепо и безнравственно. Напрасно Вы тогда свысока осуждаете тех, кто осудил Галилея, сжег Джиордано Бруно, убивал еретиков. Вы не лучше их.

11 Зак 3080

Интеллигент. Не понимаю, почему Вы ставите всё это в вину социализму. Те же возражения применимы ко всякой политической и общественной деятельности. Она всегда и везде руководится некоторыми предположениями о будущем.

Философ. И эти предположения никогда почти не оправдываются. Вспомните деятелей Великой Революции. Все их усилия и весь их героизм привели совсем не к тому, чего они хотели.

Скептик. Они оказались пешками в руках Истории, жалкими марионетками. И такие же марионетки, такие же жалкие говоруны и нынешние «вожди». Видимо, не случайно наиболее блестящие ораторы и теоретики являются никуда негодными политиками, а хорошие, «удачливые» политики часто двух слов связать не умеют. Когда социалист становится министром, он перестает быть социалистом. Его обвиняют в ренегатстве. На самом деле он только подчиняется иррациональной стихии, которая сильнее и мудрее его расчетов и умствований. Если он держится за программу, стихия его отбрасывает в сторону или уничтожает. Он силен лишь до той поры, пока — худо ли, хорошо ли — служит неведомым ему целям этой стихии.

Интеллигент. Знаете, в отрицании роли личности Вы идете далее, чем самый правоверный марксист. Для Вас существует один безличный исторический процесс. Вы хотите отнять у человека то, чем он живет. Вы делаете невозможной даже личную жизнь. Какая же личная жизнь без общественных и политических расчетов, без планов на будущее?

Скептик. Живите настоящим. Carpe diem![18]

Интеллигент. И не занимайся политикой?!

Скептик. Да, политика — наивная игра, и к тому же игра краплеными картами.

Интеллигент. Ну вот, мы и договорились! — Начали с отрицания социализма, а пришли к отрицанию всякой деятельности вообще. Qui prouve trop ne prouve rien. Очевидно, в Ваших рассуждениях есть какая-то коренная ошибка.

Скептик. Не думаю. Дело объясняется иначе. Социалистическая идеология не что иное, как один из видов интеллигентской идеологии.

Философ. Можно даже сказать больше. — Социалистическая идеология, и как раз в форме марксистского коммунистически-материалистического ее понимания является психологически и логически неизбежным завершением той идеологии, которая выражается в позитивном идеале прогресса. Вера в прогресс, провозглашенная в первых же фразах нашей сегодняшней беседы, покоится на механическом, т. е. в конце концов на материалистическом понимании общества и человека. Именно поэтому она должна привести к

построению материалистического идеала общества и к истолкованию самого общества как результата случайного сочетания обособленных групп, «социальных атомов». Пока в обществе живет вера в прогресс, понимаемый позитивно, оно неизбежно будет возвращаться к коммунистическому и материалистическому идеалу, возвращаться, говоря словами Писания, как «пёс на блевотину свою».

Интеллигент. Я плохо понимаю эти отвлеченные парадоксы, но неужели же Вы оба отрицаете всякую возможность содействовать прогрессу человечества?

Скептик. Нет, я просто отрицаю само существование прогресса.

Интеллигент. Но это же нелепость! Вы отрицаете факты.

Скептик. Не думаю.

Интеллигент. Не можете же Вы оспаривать, что человечество развилось от животной жизни до власти над природой, что оно создало науку, технику, социальную жизнь.

Скептик. Для того, чтобы отвергать прогресс, этого оспаривать и не нужно. Только отбросим сначала всякие предвзятые гипотезы и прежде всего пресловутый дарвинизм.

Философ. Да, не будем тратить времени на споры о том: человек ли произошел от обезьяны, которая в этом случае совсем не похожа на обезьяну современную, или обезьяна выродилась из человека.

Скептик. Подобные споры напоминают мне рассуждения одного русского «социолога» и «философа». — Он был убежден, что человек произошел от обезьяны. Но его смущал вопрос, отчего же и ныне обезьяны не обращаются в человека? К счастью, наблюдения над обезьянами позволили ему найти удовлетворительное объяснение этому загадочному факту. — Он заметил, что мартышки неизменно предаются мастурбации. Но оставим шутки. Согласитесь, что понятие прогресса субъективно.

Интеллигент. Отчего? — Прогресс есть развитие, в котором наблюдается увеличение всякого рода благ и наслаждения ими наряду с уменьшением страданий, связанных с недоступностью этих благ.

Скептик. И страдание, и наслаждение, и благо — понятия субъективные и относительные. Благо определяется потребностями, а потребности у разных людей, народов и эпох различны. Сегодня благом является то, что сто лет тому назад было злом, и наоборот.

Интеллигент. Но есть же и неменяющиеся блага.

Скептик. Какие? Пища, питье, одежда? Ну, что же? — люди всегда ели, пили, одевались, всегда голодали, жаждали, ходили в лохмотьях. Сытнее ли они теперь питаются и вкуснее ли их пища, т. е. больше ли она доставляет им наслаждения, я не знаю. Тут дело в изменчивой и меняющейся субъективной оценке.

Философ. По-моему — замечу в скобках — чрезвычайно характерно, что в поисках объективного основания для идеала прогресса современная мысль приходит к элементарнейшим потребностям и к потребностям, которые связаны с материальными благами. Это лишний раз подтверждает высказанную уже мною мысль о связи между верою в прогресс и материалистическим миросозерцанием. В приведенной сейчас формулировке прогресса и данных толкованиях ее «in nuce»[19] уже содержится марксистский идеал.

Интеллигент. Можно формулировать понятие прогресса и иначе, более объективно. Можно определить прогресс, как усложнение жизни, как ее дифференциацию.

Скептик. А не придется ли тогда признать прогрессом разложение трупа, появление чесоточного клеща (это, может быть, объяснило бы количество написанного о прогрессе и всякие «формулы прогресса» и «поправки» к ним)? Тогда надо видеть прогресс и в появлении раковой опухоли. Она, на мой взгляд, великолепно иллюстрирует роль идеи прогресса в обществоведении и истории.

Интеллигент. Дайте мне сначала кончить. Прогресс — развитие к гармоническому росту разнообразия и сложности жизни. Так прогресс животного мира в увеличении его видов...

Скептик. Много видов и погибает, а мамонт величественнее слона.

Интеллигент. ...не только в одном увеличении, но и в большей приспособленности их к среде.

Скептик. А разве птеродактили и динозавры были менее приспособлены к своей среде, чем слоны или жирафы к нынешней?

Интеллигент. Допотопные животные погибли.

Скептик. Вероятно, и вы надеетесь, что погибнут ядовитые змеи, тигры и львы.

Интеллигент. Зато появятся новые виды, более совершенные. Но нас занимает проблема прогресса в истории человечества. Прогресс его заключается в расслоении общества на группы, в индивидуализации каждой из них и росте их взаимодействия.

Скептик. Простите, тут Вы сами себе противоречите. — Социалистическое общество проще и однороднее капиталистического; в нем не будет классов, не будет такого индивидуализма. Но Вы не случайно, мне кажется, возвращаетесь к человечеству. Как-то странно звучат слова «прогресс животного мира»; «прогресс земли» звучит совсем нелепо. Прогресс — понятие, применяемое и применимое только к человечеству и человеческому. Именно поэтому оно субъективное понятие. И зачем Вам пытаться устранить в нем момент субъективности, раз ее не отрицают сами видные идеологи прогресса? Мне кажется, первое Ваше определение ближе к господствующему пониманию прогресса. С помощью его оценивается и

сама дифференциация. Мы признаем явление прогрессивным или нет в зависимости от того, насколько оно удовлетворяет наши потребности. Конечно, это не только элементарные потребности, но и потребность наслаждаться прекрасным, потребность познавать, и т. д. Конечно, мы верим в абсолютное значение наших потребностей.

Философ. И не без серьезных оснований.

Скептик. Сомневаюсь. И как раз это сомнение является, на мой взгляд, первым и основным возражением против всякой теории прогресса.

Философ. Не разделяя вашего скепсиса, я все же не считаю обоснованною всякую теорию прогресса.

Скептик. И я тоже. Мне даже представляется весьма поучительным более детальный анализ проблемы. Только он способен вскрыть всю необоснованность, — скажу больше, нелепость этого основного идеала нашей эпохи. Если вам обоим не наскучила еще наша беседа, присмотримся к нему несколько поближе.

Интеллигент. Мне, во всяком случае, разговор наш еще не надоел. Напротив, я все время чувствую, что в чем-то основном Вы неправы и не теряю надежды Вашу ошибку обнаружить.

Скептик. Итак, мы строим наше понятие прогресса на потребностях человеческой природы. Мы называем прогрессом дифференциацию, количественный и качественный рост потребностей, затем — рост их удовлетворяемости и удовлетворенности. При этом мы рассматриваем прогресс и в отношении к индивидууму и в отношении ко всей изучаемой совокупности индивидуумов. Говоря кратко, прогресс есть наибольшее счастье (или благо) наибольшего количества людей.

Философ. Вы слишком выдвигаете гедонистическую сторону прогресса и слишком связываете его с наслаждением. Совершенно справедливо: в определении можно исходить и из потребностей (в известных пределах это вреда не приносит), а удовлетворение той либо иной потребности всегда связано с наслаждением. Но все-таки не стремление к нему — главный мотив нашей деятельности. Возьмите нравственность. Я ощущаю необходимость осуществлять в своей деятельности определенные нормы.

Скептик. Почему «определенные»? Нравственное чувство, «категорический императив», даже если придавать ему, как Вы делаете, абсолютное значение, момент чисто формальный. Содержание нравственных норм меняется до бесконечности.

Философ. Не думаю этого. Из трудности определить содержание нравственности никак не вытекает его отсутствие; и у нас нет права легкомысленно от него отмахиваться. Формальный момент от содержания неотделим; и там, где есть ощущение категорического императива, — есть и содержание. Я могу ошибаться, вовлекая в

область нравственно для меня обязательного то, что таковым не является, могу неправильно, т. е. или слишком широко или слишком узко, определять содержание норм, но без содержания нет и нормы. Поэтому правильное определение должно одинаково учитывать и содержание и форму.

Скептик. Боюсь, что такого определения Вам не найти. Вы ведь не сможете счесть объективно-нравственным явлением кровную месть, императив, повелевающий дикарю убить и съесть своего врага.

Философ. Спорно само признание влечения к кровной мести за нравственное влечение. Но, поскольку оно нравственно, в нем есть нечто объективно и абсолютно обязательное. — Враг обидел меня или близкого мне человека, и я должен, с точки зрения абсолютной справедливости, всеми силами содействовать восстановлению попранной правды, воздаянию меры за меру.

Скептик. Нечего сказать, хорошенький получится у Вас моральный, а потом и уголовный кодекс. Этак в духе XV—XVI века.

Философ. Вы забыли: «Мне отмщение и Аз воздам», и, к тому же, не дали мне кончить мою мысль. Повторяю: «мера за меру» — требование абсолютной справедливости, и сейчас еще живое в нашей общей и законной ненависти к тем, кто принес столько зла нашей родине, кто «всему злу заводчик». Но другой вопрос, *как* я буду восстанавливать попранную правду. Примитивное сознание *толкует* норму элементарно: «око за око, и зуб за зуб», не понимая и не ощущая приведенных мною сейчас слов об отмщении. Более развитая этика устраняет наивный формализм и говорит: «прости врагу», т. е. отмщай ему не тем, что так же поступишь с ним, как он поступил с тобою или твоим близким, а тем, что призовешь его к самостоятельному возмещению причиненного им зла и более глубокому пониманию самой нормы, тем, что будешь содействовать этому, всем своим поведением свидетельствуя второстепенность и производность только внешних актов. Он тебя ненавидел: в этом — основание его поступка. Уничтожь же самый корень поступка, т. е. ненависть. Пусть она окажется в пустоте и, не встречая ничего себе противостоящего, сама себя уничтожит, изживет, превратится в любовь. Тогда и внешний акт ненависти органически сменится искупающим его актом любви, добровольно возмещающей совершенное зло.

Интеллигент. Если так, то Вы оправдываете и ненависть к насильникам и эксплоататорам.

Философ. Не оправдываю, а объясняю. И во всяком случае, мои слова содержат не оправдание, а отрицание положительно-нравственного смысла в революционных выступлениях.

Скептик. Но чем Вы поручитесь, что Ваше понимание нормы правильно и не сменится другим, более правильным и его отменяющим?

Философ. Тем, что сам не отменяю, как видите, ни одной из прежних нравственных норм, как нравственных, не как несовершенных, неполно и неясно выраженных. Несомненно, что иные понимали или поймут данную норму полнее и лучше, чем я, но отсюда не следует, что в существе своем мое понимание ошибочно. Вы видите: я имею право утверждать, что нравственная потребность есть сознание мною необходимости во что бы то ни стало осуществлять в моей деятельности объективно-обязательные абсолютные нормы, содержание которых я должен определить со всею возможною и мыслимою для меня полнотой, хотя определяю всегда приблизительно и, обычно, только в конкретных единичных случаях. Последнее естественно. — Нравственность объемлет всю жизнь и система нравственности — система жизни. А живем и действуем мы, по немощи нашей, фрагментарно, и оттого часто не улавливаем ни содержания нравственности, ни абсолютного его значения.

Интеллигент. Почему же невозможен прогресс нравственности?

Скептик. Его не было до сих пор, как согласно говорит большинство моралистов.

Интеллигент. Почему ему не быть в будущем?

Философ. Прогресс нравственности мог бы заключаться лишь в расширении нравственного понимания на всю жизнь: в опознании нравственного идеала и со стороны содержания и со стороны формы и во все большем его осуществлении. Однако на вопрос о том, совершается ли прогресс в области морали, я склонен отвечать категорическим отрицанием, склонен прежде всего и главным образом потому, что признаю непреходящую, абсолютную и неповторимую ценность во всяком проявлении нравственности. В некотором отношении современное нравственное сознание выше нравственного сознания предшествующих и последующих эпох, в других — ниже. И нам даже трудно определить и невозможно оценить вполне, в чем специфически ценное в нравственности иных эпох, чем наша.

Скептик (интеллигенту). Нет, лучше не прибегайте к помощи абсолютного: и бесполезно и туманно. Лучше оставаться в области конкретного. Достаточно с нас того, что до сих пор нравственного прогресса не наблюдалось. Если же так, то нет оснований ожидать его в будущем.

Интеллигент. Почему не наблюдалось? Разве не факт смягчение нравов? Оно отражено любым уголовным кодексом. Ныне, слава Богу, уже нет ни кровной мести, ни пыток, по крайней мере, как чего-то общепризнанного, само собой разумеющегося.

Скептик. Конечно, нравы смягчились. Зато повысилась и восприимчивость. Теперь ссора не кончается мордобитием; зато говорятся более язвительные слова. Муж не таскает жену за волосы;

зато жена — «только взглянет — убийственный взгляд». И для современного интеллигентного человека заключение в тюрьму, уверяю Вас, не менее чувствительно, чем для человека XVI века сто ударов кнутом. Все кричат о жестокостях крепостного права и рабства. Но, если отвлечься от единичных случаев, а их достаточно и теперь, положение раба субъективно переживалось им не болезненнее, чем переживает сейчас свое положение какой-нибудь рабочий-социалист. У раба не было острого сознания своей личности, своего достоинства; его кожа притерпелась к батогам, а неприкосновенностью своей физиономии он не дорожил. Это только мы, подставляя себя на его место, слюняво ламентируем.

Интеллигент. Чёрт знает, что он говорит!

Скептик. Я только устраняюсь от всякой предвзятости. С моей точки зрения, то, что изображаю я, несравненно ужаснее и морально — неприемлемее, чем шаблонные ламентации.

Интеллигент. Допустим. Но мне кажется, можно привести факты, свидетельствующие о прогрессе нравственных идей. Как ни относиться к христианству, несомненным шагом вперед является то, что оно обращает внимание на мотивы деятельности и порывает с прежней формалистической моралью.

Философ. Правда, в указанную Вами эпоху, хотя и не только в христианстве, выдвигается более глубокая нравственная идея — душевная сторона акта получает преобладающее значение. Но эта идея появляется в противовес одновременному отрицанию ее в фарисействе, т. е. она представляет собой лишь одну из моральных теорий своего времени, нами оцениваемую как более высокую. Но не забудьте, что есть своя правда и в фарисействе, в отрицании внутренней мотивации как момента оценки, во всяком случае — как момента абсолютного. Перенося мораль в душевность, христианство, историческое христианство, невольно склоняется к отрицанию всего внешнего вообще. А внешнее обладает своею ценностью: недаром оно неоднократно возрождалось в истории самого христианства. Внешняя мораль спасала и спасает национальное бытие еврейства, направляет и регулирует быт, кладет основы воспитанию, нравственно образует. Провозглашаемое христианством моральное творчество не должно быть единственным принципом деятельности в жизни. Необходима еще нравственная традиция, конкретная система морали, и ничто, даже самое внешнее, не должно оставаться вне морали. Вспомните, Христос пришел не нарушить закон, а исполнить его.

Скептик. Видимо, Вы обладаете каким-то обостренным нравственным чувством, мне чуждым и непонятным. Считайте, если хотите, меня моральным идиотом. В области морали я знаю только мою потребность и своеобразное наслаждение, которым сопровож-

дается ее удовлетворение. Никакой потребности абсолютировать мой «долг» у меня нет.

Философ. Вы схематизируете, упуская из виду своеобразие Вашего наслаждения, и неспособны объяснить принудительность многих мучительных для Вас норм. Вы не истолкуете таких фактов как самопожертвование, и должны будете признать их нелепыми, хотя деятельностью своей сами же утверждаете их истинность. Что же касается до наслаждения, то оно является необходимым сопутствующим удовлетворению нравственного долга моментом. И в этом есть глубокий метафизический смысл, ибо нравственная деятельность устраняет главный источник эмпирического, т. е. ограниченного, страдания — зло. Точно так же наслаждение связано и с познанием Истины, т. е. с преодолением неведения или лжи. Оттого-то по наслаждению, по «счастью» и можно судить о прогрессе человечества или об отсутствии этого прогресса.

Интеллигент. Прекрасно. Здесь мы выходим на общую всем нам дорогу. И если принять во внимание разнообразие наших потребностей, сумму доступных нам наслаждений, трудно будет отрицать прогресс человечества в течение известного нам исторического периода его жизни.

Скептик. Вовсе не трудно. Нет ни малейших оснований утверждать, будто сумма счастья на земле увеличилась за время истории человечества. Само собой разумеется, увеличилось количество наслаждений, они стали разнообразнее, но, вместе с тем, увеличилось и количество страданий. И чем Вы докажете, что разность между суммой страданий и суммой наслаждений изменилась? Может быть, эта разность — величина постоянная. По-моему, нельзя даже показать, что сумма наслаждений возросла абсолютно. Вполне возможно и вероятно, что их интенсивность умалилась за счет их экстенсивности. Право, иногда хочется быть каким-нибудь дикарем-австралийцем. Он часто голоден и дрожит от холода. А зато как остро и ярко его наслаждение, когда ему удается наесться досыта и хорошенько погреться у костра или просто на солнце. Ему непонятна наша музыка, но слух его не терзает фальшивая нота. Он не понимает всей изысканной прелести наших картин, но у него нет и головной боли от хождения по музеям. Он не знает радостей философской мысли, но незнаком и с горечью сомнений и сознания своего умственного бессилия. Я завидую дикарю, завидую детям с их наивными радостями и их недолгим горем.

Философ. Скажите, а Вы никогда не завидуете идиоту?

Скептик. К удивлению моему, никогда не завидовал. Я объясняю себе это тем, что не могу перевоплотиться в идиота, и когда ставлю себя на его место, невольно представляю себе, будто продолжаю в нем сознательное свое существование. Вероятно, мне

причиняет страдание мысль, что другие считают меня неспособным мыслить, видят меня слюнявым, отвратительным.

Философ. Но ведь и в образе ребенка и особенно дикаря Вы не можете рассчитывать на высокую оценку со стороны окружающих.

Скептик. Здесь нет такой безнадежности.

Философ. В том-то и дело. — Воображая себя дикарем или ребенком, Вы допускаете возможность дальнейшего своего развития, даже представляете его себе. Вы перевоплощаетесь в ребенка, смею Вас уверить, не более, чем в идиота, но в первом случае у Вас нет ничего явственно мешающего сохранению себя самого таким, каковы Вы теперь. Мыслью о возможности развития Вы прикрываете сохранение Вами себя самого. Вы хотите быть не ребенком, а и ребенком, т. е. хотите прибавить к своему теперешнему состоянию еще нечто хорошее из состояния ребенка или дикаря, вовсе не отказываясь от богатств Вашей душевной жизни. На этом своеобразном самообмане и основывается притягательность руссоизма, толстовства и т. д.

Скептик. Пусть так. Основной мой тезис остается непоколебленным: нет основания предполагать, что до сих пор человечество развивалось ко всё большему счастью. А, следовательно, еще меньше оснований допускать, что оно будет двигаться к нему в дальнейшем.

Интеллигент. Надо ли и можно ли так односторонне понимать счастье? Выше наслаждений и страданий сама энергия этой жизни, ее напряженность. Истинная радость не в мещанском самодовольстве, а в напряжении и борьбе.

Скептик. Если хотите я согласен с Вами.

«Блажен, кто посетил сей мир
В его минуты роковые.
— Его призвали всеблагие,
Как собеседника, на пир».

Признаюсь, я бы предпочел уклониться от такой беседы. Но, повторяю, я согласен с Вами. Однако, что Вы от этого выиграете? — Рост напряженности жизни доказать еще труднее, чем рост счастья. Вы сошлетесь на переживаемую нами революцию. Но сколько было революций! И все они сменялись маразмом и реакцией. А потом еще большой вопрос: является ли революция симптомом силы или судорожных порывов бессилия.

Интеллигент. Я ловлю Вас на противоречии самому себе. — Вы признаете относительный прогресс. Этим Вы признаете самый принцип прогресса.

Скептик. Никакого противоречия тут я не вижу. Если бы даже существовали периоды прогресса и регресса (о чем можно спорить), ничего отсюда не следовало бы. Может быть, периоды прогресса нацело погашаются периодами регресса, так что в общем

человечество движется по прямой, хотя и волнующейся несколько линии.

Интеллигент. В ответ на Ваши «может быть» я отвечу своим. — Может быть оно движется и по восходящей линии. Сравните последовательные периоды упадка культуры. И едва ли наша европейская культура падет до уровня культуры раннего средневековья.

Скептик. Я отрицаю за Вами право на «может быть»: на Вас лежит «onus probandi»,[20] а гипотезами ничего доказать нельзя. Во-вторых, я не признал еще факта временного прогресса. Я, кажется, указал на спорность подобного предположения и, действительно, в одном отношении человечество может идти вперед, а в другом в то же самое время падать. В-третьих...

Интеллигент. Простите, а разве то, что Вы различаете «отношения», уже не уступка теории прогресса?

Скептик. Нисколько. Я ведь не отрицаю, что всякому моменту времени присуще нечто специфически свое.

Философ. Этот вопрос заслуживал бы более тщательного рассмотрения...

Скептик. ...которое я охотно предоставляю Вам. Но мне хочется указать сейчас на то, что мы незаметно перешли от спора о «счастьи» или «напряженности» жизни к спору о культуре. Таким образом проблема прогресса переносится в частную область, потому что культура только часть жизни. И если бы даже в области культуры обнаруживалось поступательное движение, теоретику прогресса надо было доказать еще и то, что оно не сопровождается упадком в иных сферах жизни, например — упадком того же счастья.

Интеллигент. Культура охватывает всю жизнь.

Скептик. В таком случае мы рассмотрели уже некоторые ее стороны без выгоды для теории прогресса. Можно обратиться и к другим. Мой тезис — расцвет одной стороны культуры сопровождается упадком других. Возьмем пример: — Вы не станете заподозривать меня в склонности к религии. Но, как к религии ни относиться, она — факт культуры. И Вы не станете отрицать, что именно теперь развитие техники и так называемых точных наук параллельно упадку религиозного мышления и религии вообще.

Интеллигент. А разве религиозное мышление не возмещено сначала философским, потом научным?

Скептик. Это называется «назад к Конту!»

Философ. Несмотря на приверженность свою к философии, я не решусь признать прогрессом замену религии философией.

Интеллигент. Но само-то появление философии все-таки было прогрессом. А у первобытных людей философии, наверное, не было.

Философ. В первобытную эпоху, поскольку мы можем себе ее воображать — знать ее мы не знаем — правда, совсем не было философии и философствования, как обособленной деятельности духа. В исторической Греции или Индии она уже была. Является ли момент выделения философствования прогрессивным или регрессивным? И да и нет. Несомненен и должен быть положительно оцениваем факт дифференциации духовной деятельности вообще. Этим достигается бóльшая определенность познаваемого и знаемого. Но всякая определенность является вместе с тем и отграничением и ограничением определяемого, разрывом целостного мировоззрения, в котором религиозная мысль еще не отделена от философской, а мысль вообще — от деятельности и жизни. Приобретается определенное знание — утрачивается связь определенного с остальным. Это тот же процесс специализации, гибельные результаты которой мы видим на каждом шагу и Вы, в Вашей области, видите, может быть, с особенной ясностью. Если оценить то целостное, что должно быть во всякой первобытной культуре — а ее не следует себе представлять по свидетельствам путешественников о современных дикарях — если оценить единство этой культуры и сопоставить его с современным разрозненным знанием, навряд ли можно будет говорить о прогрессе.

Интеллигент. И Вы готовы защищать свое убеждение, даже пред лицом современной гносеологии?

Философ. А разве здесь не повторяется та же самая история замены целостного знания фрагментарным? Гносеологически современный философ выше древнего, но гносеология оторвалась от других философских дисциплин, в частности, от онтологии. В гносеологизме современности есть нечто абсолютно ценное, но за это ценное она заплатила утратою абсолютных ценностей древней мысли.

Интеллигент. Отчего же нельзя себе представить современного метафизика, который сочетает гносеологизм современности с онтологизмом древности?

Философ. Оттого, что существо мысли древних, самая последняя глубина ее потомкам недоступны. А без полноты восприятия не может быть и полноты синтеза. Синтез — душа философии, а он может быть и, скажу, должен быть только синтезом данного момента, преломлением в данном моменте всей философской мысли, неповторимым и лишь по-своему повторяющим все другие аспектом всеединства. И философская мысль всегда чувствует эту свою ограниченность настоящим. Оттого-то периодически и раздаются призывы: «назад к Канту!», «назад к Платону!» Что-то, значит, в прошлом было глубже и лучше, в чем-то современная мысль ниже и хуже.

Интеллигент. Но вы же сами утверждаете, что существо мысли древних нам недоступно. Кант какого-нибудь Когена или Платон Наторпа весьма отличны от действительных Платона и Канта.

Философ. Тем хуже для Когена и Наторпа.

Скептик. Мне кажется, в этой склонности современных философов выдавать свои мысли за мысли Платона, Канта и других гениев есть что-то родственное со стремлением оккультистов ссылаться на «предание» и на Гермеса, Парацельса и прочих реальных и воображаемых лиц, о которых никто ничего не знает. Что поделаете? — черта эпохи.

Философ. А еще более недоверие к собственной своей мысли.

Интеллигент. Я готов Вам уступить философию. Но ведь и сами Вы иначе оцениваете развитие точных наук и на них смотрите иначе.

Философ. Почему же смотреть на них иначе? И к ним вполне применим упрек в разъединенности, в отъединенности от философии и, следовательно, в необоснованности основных их понятий и предпосылок. Не вижу даже преимуществ естествознания перед такой наукой, как история. Она, если и не осмыслила понятия развития, то все же пользуется им, тогда как естествознание само развитие старается свести на производную от него категорию причинности. С другой стороны, подумайте о «цинизме» современных математических теорий, предполагающих, что основа математического построения дается произволом самого математика, или впадающих в элементарный и наивный эмпиризм. Сопоставьте это с пифагорейским и Платоновским отношением к числу. Правда, мы уже встречаемся и в математике со своеобразным возрождением пифагореизма, но это такое же возрождение, как и возврат к Платону или Канту. Я напомню Вам остроумные и глубокие мысли Шпенглера о принципиальном различии между древней и новой математиками. Теперь все увлечены и «снобируют» принципом относительности. — Философски ценное в нем лучше высказано в XV в. Николаем Кузанским. Или сопоставьте химию и алхимию. Первая уже возвратилась к идее второй — к идее единого вещества. А у алхимии есть и другие важные преимущества, которыми я не хочу Вас смущать.

Интеллигент. И не надо. Все равно с попытками защищать астрологию, алхимию, колдовство спорить я не стану. Вам обоим, по-видимому, нравится говорить парадоксы. Но посмотрите на современную технику. Была ли такая когда-нибудь или нет? Если же не была, то как вы решитесь отрицать технический прогресс?

Философ. ...к которому так равнодушно относятся какие-нибудь буддисты Средней Азии, вовсе не уступающие нам, а во многом даже и превосходящие нас своим духовным развитием.

Интеллигент. Ну это, простите меня, из области той же самой алхимии. Мне бы хотелось услышать более убедительные аргументы.

Скептик. Технику нельзя отрывать от других сторон жизни.

Интеллигент. Это я уже знаю. А Вы все-таки попытайтесь. Возьмите и сопоставьте почтовую карету XVIII в. с современным американским паровозом.

Скептик. Извольте. Что такое техника? — Господство человека над природою, над косною материей. Несомненно, паровоз ходит скорее, чем почтовая карета. Он лучше преодолевает пространство, делает путешествие более безопасным, сокращает время дельцам, политикам, ученым. Но в замену этого он отнимает все свободное время у десятков тысяч людей, занятых его производством, ставит их в невозможные, вредные и прямо-таки опасные для жизни условия работы, превращает их — Вы сами знаете — в отупелых животных. Растет власть человека над материей-природой, но одновременно растет и власть материи-машины над человеком. Я думаю, что эти аргументы обладают достаточной силой. И нет нужды вдаваться в детальные сопоставления, указывать на преимущества культуры земли в Египте или древней Мессопотамии, на добротность старинных тканей или построек и т. д. и т. д.

Интеллигент. Нет, все это становится невозможным! Вы оба запутываете меня какой-то сетью софизмов. Но убедить меня все же вы не в состоянии. И я уверен, что во всех ваших рассуждениях скрыта какая-то основная ошибка. Где она — я не знаю. Но она должна быть непременно. Мне кажется, отвергая прогресс, вы пользуетесь тем же понятием прогресса. Вы только разлагаете всякий прогрессирующий ряд на элементы и стараетесь показать, что рост одних сопровождается упадком других. Но нельзя же разлагать до бесконечности. В конце концов, должны же мы придти к неразложимому далее элементу, к элементарному движению вперед или назад. Пускай это не прогресс. — Это все-таки какое-то основание, благодаря которому можно говорить о прогрессе и неизбежно о нем говорить и думать. Говорите и думаете о нем и вы. И если разобраться в этом темном для меня основании, может быть, найдется и выход из лабиринта ваших софизмов. Нельзя отвергать, что везде перед нами какое-то нарастание. Устанавливается ли оно с достоверностью как постоянное? Но раз оно есть, возможно гипотетически установление этого, возможна, если хотите, — вера в прогресс, нечто вроде постулата практического разума. А как Вы станете

отвергать нарастание? Его мы наблюдаем и вовне и в себе самих, наблюдаем в собственном своем индивидуальном развитии.

Скептик. Нарастание не есть еще прогресс. И мне нет необходимости его отрицать; тем более, что вы сами решаетесь строить на нем лишь веру в прогресс. Что же касается индивидуального развития, к нему не трудно подойти так же, как к развитию человечества. В каждом из моментов моей жизни есть своя неповторимая ценность и всякий момент односторонен. Не думайте, будто «выработав» себе ваше теперешнее мировоззрение (с помощью известных «бесед о выработке миросозерцания» или без их помощи — все равно), Вы превзошли себя прежнего. — Вы раскрыли в себе нечто новое и сейчас для вас ценное, но Вы забыли и разучились ценить свое прошлое, которое для Вас и объективно было не менее ценным.

Философ. Наконец, мы подошли к самому существу проблемы прогресса: мы уже касались его, когда кто-то из вас упомянул о правомерности рассматривать всякий прогресс в «разных отношениях»... Да и еще несколько раз мы были очень близки к этому существу. Теперь же особенно удобно рассмотреть его в связи с вопросом о нарастании и примером индивидуального развития.

Скептик. Боже мой, как Вы методично приступаете к делу! Сейчас видно человека, читавшего на своем веку много лекций.

Философ. В индивидуальном развитии, поскольку мы его осознаем, факт «нарастания» представляется несомненным. А обладая сейчас такими-то знаниями и взглядами, представляя собою такую-то нравственную личность, я усматриваю в своем прошлом те же взгляды, те же знания и черты в состоянии меньшего раскрытия, часто — лишь в зачаточном состоянии. Усматриваю я в своем прошлом и нечто по-видимому совершенно сейчас мне чуждое — то, что было для меня ценным и было в неповторимом своеобразии своем ценным абсолютно, но что теперь по тем или иным причинам ошибочно кажется мне ценность свою утратившим. Собственно говоря, принципиальной разницы между обеими категориями усматриваемого нет, как, я надеюсь, сейчас станет ясно. Для правильного понимания душевной жизни и душевного развития необходимо постоянно иметь в виду два момента: непрерывность изменения, не позволяющую иначе как условно разлагать ее на элементы, и возвышенность душевной жизни над вещностью и пространственной внеположностью. Второй момент обычно толкуется как отрицание в душевности всего материально-пространственного, как ее чистая «духовность». Подобное толкование, на мой взгляд, ошибочно: надо говорить о всепространственности душевной жизни, о «возвышенности» ее над пространством и материальностью, которые она в себе содержит и объемлет. В данной связи мне важно, что к душевности вообще и душевному развитию в частности неприменима категория

пространственно-материальной количественности. Конечно, количественность в более широком смысле, интенсивность — неоспоримое свойство душевности, но это совсем слабая количественность, которую Бергсон мог даже спутать с качественностью и которая, не допуская материалистических, т. е. пространственно или вещно-количественных истолкований, нуждается в объяснении совершенно иного рода. Основной категорией душевности является качественность: каждый «момент», условно выделяемый из единства ее момент ее развития, качественно отличен от всех прочих и само душевное развитие есть развитие качественное. Различием по интенсивности пока я считаю возможным пренебречь. Обратите теперь внимание на то, что именно происходит во всех тех случаях, когда мы наблюдаем в нашей душевной жизни «нарастание». — Мы живем в качественности момента настоящего и все, что мы воспринимаем из прошлого, все что мы вспоминаем, пропитано этою качественностью настоящего. В настоящем прошлое-воспоминаемое отлично от собственно настоящего не исконной своей качественностью, а своею качественностью, преобразованною настоящим, своеобразным обертоном качественности настоящего, который далеко не всегда уловим, чем и объясняется иллюзия — смешение прошлого с настоящим. Забывая о специфичности душевной жизни, о ее качественности, а мы всегда об этом забываем, всецело погруженные в пространственно-количественный мир, в ограниченные заботы века сего, — мы разбираемся в душевности нашей между настоящим и прошлым по совершенно неуместному здесь принципу пространственно-количественного различия. Отсюда вырастает образ или схема чисто механического нарастания в роде увеличения кучи песку, а душа невольно уподобляется пустому мешку или ящику. Но совершенно очевидно, что это и есть источник материализма как метафизической доктрины, и что такое понимание душевного развития и перенесение его, столь же незакономерное, на развитие общества неизбежно приводит не только к позитивно-материалистической теории прогресса, но и к превращению ее в идеал материалистического социализма.

Интеллигент. Таким образом, Вы хотите истолковать самое идею прогресса как иллюзию?

Философ. Не только; я нахожу и некоторые основания, которые...

Интеллигент. С этим я не могу примириться, не мог бы примириться даже в том случае, если бы ваши отвлеченно-философские рассуждения вполне меня убеждали.

Философ. Но позвольте...

Интеллигент. Нет, поймите, что полный отказ от идеала прогресса неприемлем для меня нравственно.

Философ. Но я же и хочу вам показать, что нравственно приемлема...

Скептик. Не понимаю, почему для вас нравственно необходим столь безнравственный идеал.

Интеллигент. Как безнравственный?

Скептик. Очень просто. Вы миритесь с компромиссной формулой Вашего идеала. Вы согласны, что прогресс наибольшее счастье наибольшего количества людей. Скажите: почему же не всецелое счастье всех? Я бы на Вашем месте обратился тогда к нелепым фантазиям Федорова и начал изыскивать средства к магическому воскрешению умерших. Вы этого не делаете и не станете делать. А я, хотя бы я один, не хочу для себя полноты благ и блаженства, если знаю, что другие страдают и страдали, чего уже не поправишь. И не хочу я, с другой стороны, лишать себя доступных мне наслаждений ради неизвестных и чужих мне людей будущего.

Интеллигент. Не верю, чтобы Вы оставались совершенно равнодушным и к судьбе Ваших отдаленных потомков.

Скептик. Они сумеют устроиться и сами. Зачем предполагать в них каких-то беспомощных калек? А может быть, они будут такими «хватами», что и думать-то о них не стоит.

Интеллигент. Нет, я уверен — им нужна и наша помощь, нужна хотя бы для того, чтобы они не стали, как Вы выражаетесь, «хватами». Для меня величайшее утешение — мысль, что настанет когда-то для земли блаженное время, пускай даже недолгое, пускай даже для немногих. Не знаю — я не могу жить без этой надежды. Она сильнее, чем все остальное. Ради счастья неизвестных и далеких мне людей, ради «дальних» готов отдать свою жизнь. Мне горько, что их немного — хотя, кто знает? Но я мирюсь с этим и лучше отдам свою жизнь за немногих, чем сохраню ее только для себя.

Скептик. Со своей жизнью Вы вправе делать, что угодно. Но зачем Вы требуете чужих жизней и хотите заставить страдать других? Мы уже говорили об этом.

Интеллигент. И Вы уже согласились, что таков удел всякой человеческой политики и деятельности. Предложенный Вами выход — «carpe diem» прост, но нравственно, по крайней мере для меня, неприемлем. Я хочу жить и действовать.

Скептик. Помимо того, что едва ли Вы захотите действовать, если узнаете о гибели земли не позже, чем завтра, помимо всего уж сказанного нами, сам идеал прогресса обрекает на полную бездеятельность.

Интеллигент. Каким таким образом?

Скептик. Возьмите хотя бы область познания — сейчас мы в ней. Раз Вы верите в прогресс, Вы совершенно напрасно сейчас

спорите и волнуетесь. Ни Вы, ни я Истины-то во всяком случае не познаем. В течение бесконечного развития и методы мышления и теории, и «истины» видоизменятся до неузнаваемости. От наших взглядов не останется ничего.

Интеллигент. Да, но только благодаря нашим спорам и нашему умственному труду познают истину грядущие поколения.

Скептик. Познают ли? Ведь прогресс бесконечен, «дурная бесконечность», как говорит наш друг. И скажите откровенно: станете ли Вы продолжать наш спор, если отчетливо сознаете, что наши теперешние слова и взгляды не обладают никакой абсолютной ценностью? И станете ли Вы действовать, если убедитесь в ложности и ненужности всех Ваших поступков, если то, что Вы считаете полезным, окажется вредным и наоборот?

Интеллигент. Крупицы истины и полезности в моих мыслях и действиях есть.

Скептик. Кто Вам это сказал? Да даже если и так, каким образом сумеете Вы в Ваших мнениях и действиях выделить эти крупицы? Может, именно данные мысли и ложны, именно данные поступки и вредны. Вы не верите в Бога, а другие за веру в Него жертвовали и жертвуют жизнью. Что если и Вы ошибаетесь так же, как и они? А Вы еще и чужими жизнями жертвуете! Проповедники христианства гибли за Христово учение. А какова полезность их гибели, если Христово учение — ложь? Вы очень высокомерно — с точки зрения прогресса это лишь последовательно — и пренебрежительно относитесь к старым ученым; и не только Вы — все наши современники. И правда, зачем изучать Платона? — не лучше ли почитать Наторпа? Зачем кричать: «назад к Канту»? Лучше заняться самоновейшими системами. Мне кажется странною непоследовательностью, что занимаются историей науки, историей вообще, толкуют о каких-то «классиках философии». Стоит ли изучать прошлое, тратить силы на знакомство с заблуждениями человеческого ума? По существу все вы, идеологи прогресса, прошлое презираете. Но поверьте мне, ваши потомки будут смеяться над вами не меньше, чем вы смеетесь над вашими предками. Низкая оценка прошлого с необходимостью приводит к низкой оценке настоящего. Идеал прогресса обесценивает жизнь и деятельность. Искренний и последовательный его приверженец не действовать должен и не думать, а лежать на боку и ждать смерти.

Интеллигент. А вот Вы — у Вас нет и того, что у меня: веры в прогресс — Вы-то живете и мыслите.

Скептик. Я живу потому, что живется; думаю, потому что думается.

Философ. До чего доводит пренебрежение философией! А все потому, что Вы меня перебили и целых пять минут не давали возможности вставить хоть одно слово.

Скептик. Вас и нельзя было не перебить. Вы слишком для нас обоих обстоятельны, величавы и глубокомысленны. К тому же, насколько я понимаю, Вы еще не отчаялись сделать нас своими слушателями.

Философ. Да, я надеюсь на несколько минут Вашего внимания. И по правде сказать, перерывом и высказанными вами мыслями даже доволен. Сказанное Вами и особенно заключительные слова прекрасно подготовляют почву для развития моих взглядов. Меня перебили в тот самый момент, когда я собирался указать на истинное и вечное основание, искажаемое идеалом прогресса.

Интеллигент. Кажется, я найду в Вас не только врага, но и союзника.

Скептик. Не торопитесь. Мне сдается, что Вы немногим поживитесь от метафизики. Для себя самого я ничего хорошего не жду.

Философ. Идеал прогресса появляется в результате материалистического истолкования...

Скептик. Начинается!

Философ. ...душевной жизни и душевного развития. Он своего рода иллюзия. Вы помните, я различал две категории вспоминаемого, отмечая, что между ними принципиальной разницы нет. Указывал я и на непрерывность душевной жизни и развития. Эта непрерывность такова, что всякое разъединение душевности оказывается условным, хотя душевность вовсе не безразличное единство, а в известном смысле не только можно, но и должно говорить о ее «моментах» или, лучше, индивидуализациях. Если Вы осмыслите и прочувствуете надлежащим образом непрерывность душевного развития, Вам не будет слишком затруднителен переход ко всевременности его, тем более, что дело идет не о чем-то новом и чуждом для нашего сознания, а о простом расширении сознания данной минуты. Ведь оно, как реально принимающее временное течение, сразу содержит в себе прошлое, настоящее и будущее. Я не могу сейчас вдаваться в детальное обоснование высказываемого мною, но и анализ познания и анализ душевного бытия с неумолимой необходимостью приводят к тому, что наша душа есть всевременное единство или, вернее, многоединство. Мы осознаем ее как всеединую далеко не вполне; эмпирически мы лишь приближаемся к постижению всеединства ее развития; но всеединство это несомненно. Оно ограничено сочетанием непосредственного переживания со смутной антиципацией будущего и воспоминанием прошлого. Однако и антиципация и воспоминание не что иное, как убледнение актуальности всеединства. Поэтому-то материализм прежде и яснее

всего сказывается на теориях памяти, искаженных отображениях всеединства. Если душа и развитие ее всевременны и, следовательно, выше времени, — ничто для совершенного бытия души не пропадает, все всегда сохраняется в своей качественности и в своем значении. Душа сразу во всевременности своей объемлет и содержит все свое временное развитие, а это развитие можно уподобить (но только уподобить) последовательному становлению души всеми своими индивидуализациями или моментами. Всякий момент в истинном или совершенном бытии души есть все прочие моменты в его качественности. Ни один не повторяет другого; каждый равно необходим для того, чтобы душа вполне актуализировалась. Но абсолютная ценность каждого ясна только в нем, в его качественности. Теперь я думаю Вам понятно, что различение двух вышеупомянутых категорий вспоминаемого только плод эмпирического нашего бессилия; конечно, понятно и то, как в применении к индивидуальному развитию снимаются противоречия идеи прогресса и сохраняется истинное ее основание.

Скептик. Мы бы Вам были очень обязаны, если бы Вы сделали это еще понятнее.

Философ. Идеал прогресса, пока я говорю о нем только в применении к развитию индивидуума — не что иное, как получающееся в результате материалистического истолкования умаление идеи всеединства. Всеединство душевного бытия и развития нашего в известном смысле, и в большем, чем наше эмпирическое существование, есть наш идеал, наша цель, наше должное и наше истинное бытие. Степень устремления к нему и есть степень интенсивности нашей душевной жизни. В каждый момент развития мы стремимся стать всеединством, т. е. стремимся актуализовать еще не актуализованное в этом самом моменте, как особой индивидуализации всеединства. Эмпирически мы стремимся пережить еще не пережитое, познать еще не познанное, стремимся к новому и будущему. Однако не только к будущему, ибо и настоящее и прошлое — ряд таких же моментов, как и моменты будущего, обладают неповторимой самоценностью и нужны во всеединстве. И пренебрежение настоящим столь же не должно, как и пренебрежение будущим, являясь грехом и выдвигая новые метафизические проблемы, о которых сейчас я говорить не буду. Нельзя греховно пренебрегать настоящим, равняя его с «неудавшимся» прошлым, о котором мы вспоминаем с мукою и угрызениями совести. Напротив, само будущее осуществляется через настоящее. — Тем, что мы актуализируем и интенсифицируем, напрягаем настоящее, мы подымаемся во всевременность; тем, что мы интенсифицируем его недостаточно, подымаемся во всевременность неполно и несовершенно, т. е. расширяем сознание на прошлое, только как на вос-

поминаемое, актуально его не переживая, не сливаясь с собою-прошлым в единстве, и расширяем его на будущее только в более или менее смутном предчувствии. Мы должны в деятельности своей прежде всего актуализировать момент настоящего; будущее же только в настоящем и чрез настоящее: поскольку оно уже находится в настоящем и из него вырастает. Так сами собой рассеиваются все те трудности и проблемы практической деятельности и морали, о которых мы так долго сегодня говорили. Нет места ни скепсису ни немотивированному стремлению в будущее ко все новому. «Довлеет дневи злоба его» или как та же мысль выражается более вульгарно, «carpe diem».

Интеллигент. «Мгновение, прекрасно ты! Остановись!»

Философ. Отнюдь нет. Если мы сосредоточимся на мгновении с полной напряженностью нашего существа, оно станет всевременным, отразит в себе все прошлое и все настоящее, поднимется над различием покоя и движения.

Интеллигент. Но Вы говорите только об индивидуальном существовании.

Философ. А разве неясно, что поняв таким же образом развитие человечества, мы легко преодолеем противоречия, всплывающие при всякой попытке осмыслить идеал прогресса, который тем не менее в основном мотиве своем, т. е. как идеал всеединства, неустраним и необходим? Надо только расстаться с механическим истолкованием общества и его развития, надо понять человечество как всеединое, всепространственное и всевременное существо. И тогда мы поймем то, что кажется нам нарастанием, «памятью» человечества, переживанием прошлого в настоящем, как подъем, хотя и недостаточный подъем, человечества во всевременное, истинное его бытие. Да, необходимо — смутное чувство нас не обманывает — стремиться к всецелому благу и счастью всех людей. В этом устремлении идеологи прогресса правы. Но благо и счастье всех не где-то в одном из моментов времени, а во всех моментах и в каждом; и достижимо оно не чрез движение в дурную бесконечность, не чрез пренебрежение настоящим и прошлым, а чрез созидание самого настоящего и в нем будущего, чрез восхождение во всеединство, преодолевающее томительную скуку времени. Да, везде и во всем живет одна всеединая Истина, она же и всеединая Правда. Все обладает всеединою ценностью, но не потому, что много истин и правд или (что то же самое) нет ни одной, а потому, что Истина и Правда — конкретное всеединство. Но все абсолютно ценно не в ограниченности своей, а в отражении в себе всего и в отражении себя во всем, во всеединстве, в истинном бытии мира. И нет и не может быть противоречия между целью и средствами. — Если помнить, что заповедь «Довлеет дневи злоба его» относится ко всякой

деятельности и что будущее созидается в настоящем и чрез настоящее, как в будущем и чрез него созидается оно само, такого противоречия быть не может. Мыслима и *должна* осуществляться нравственная политика. Это будет политика, если угодно, консервативная, политика сегодняшнего дня, бережливо хранящая прошлое и в остатках его — безмолвные заветы предков, творящая будущее, поскольку это будущее нравственно возможно в настоящем и для настоящего нужно. Мечтайте о будущем благе человечества, зовите содействовать этому благу. Может быть, Вы или кто-нибудь другой напишет хороший утопический роман, а роман будет возбуждать любовь к ближним и дальним. Но если Ваши мечты и проповеди рождают ненависть, ведут к борьбе классов, революции и насилиям, если они приносят «дурные плоды», знайте — Ваш идеал ложен и неосуществим, Вы мешаете жизни, а не строите ее, Вы замедляете, а не приближаете осуществление всеединства. Бросьте гибнущие в самопротиворечиях материалистические и социалистические шаблоны. Ищите оправдания Вашим истинным стремлениям, которого в них Вы не нашли и не найдете. Осмыслите Ваш идеал как философию всеединства, и не забывайте вдохновенных слов ее поэта и мученика: «Con questa filosofia l'animo mi s'aggrandisce e mi si magnifica l'inteletto».[21]

Скептик. Вот мы и выслушали проповедь. Ее стилю, на мой взгляд, мешает только упоминание о социализме. Меня она не обратила. — Правда, не ко мне она была и обращена. Вы же, товарищ по несчастью, как я и предсказывал, извлечете из нее для себя не так уже много аргументов. Впрочем, по-моему, Вам, как новому Гераклу на распутьи, необходимо сойти с насиженного русской интеллигенцией местечка и пойти или со мной или с... философом.

1922.XII.12.

ПУТЬ ПРАВОСЛАВИЯ

Всякий религиозный опыт (будет ли то мистический экстаз или молитвенное одушевление или даже просто эмоционально-напряженная мысль о Боге) приводит нас к восприятию Божества, как совершеннейшего, абсолютного существа. И тогда при первой же попытке осмыслить наш опыт перед нами встает основная апория всякой религиозности. С одной стороны, мы переживаем в себе и познаем Бога, как отличное от нас и нам противостоящее существо, как иную личность. С другой, постигая Его абсолютность, мы с несомненностью переживаем и познаем, что только Он и существует, что кроме Него никого и ничего нет. Мы приходим к познанию того, что и сами мы не можем существовать, раз Он существует, что мы не существуем, являясь лишь обнаружением Его, теофаниею, и пред нами развертывается поглощающая нас страшная бездна небытия, «тьма кромешная», ничто, небытие абсолютное, которое только и может «быть» «вне» и «кроме» абсолютного Бытия.

Желанием «обойти» выставленную сейчас апорию путем пренебрежения ее тезисом или антитезисом и объясняются односторонности нехристианских религиозных систем, их ошибочность, равно — односторонность и ошибочность неправославных христианских исповеданий, как и недостаточные истолкования самого православия. Так небрежение неоспоримым восприятием абсолютности Божества приводит к дуализму и смягченным его формам, известным под именем теизма (монотеизма), деизма, пантеизма. Обратно, невнимание к столь же неоспоримому восприятию моей противопоставленности Богу с необходимостью раскрывается в пантеистической системе. В построении религиозной системы, в понимании откровенной христианской религии мы обязаны исходить из основной нашей апории, но исходить без всякого ее умаления или искажения.

Бог, как существо безусловное, абсолютное, совершенное, есть все, что только существует, и нет ничего, кроме Бога. Тем не менее я Ему противостою, а Он противостоит мне. Я стремлюсь к

полному единству с Ним, но ни Он, ни я не мыслим это полное единство, как устраняющее наше взаимное противостояние. Оно должно быть полным единством, но противостояния не уничтожающим, абсолютным единством и абсолютным двойством, *двуединством*. В двуединстве Бог есть весь я без остатка, а я без остатка — весь Он, и в то же время в двуединстве Он и я *различны*, разные лица. Двуединство совершеннее, чем простое единство, в котором нет *различия*, которое безразлично, и совершеннее, чем простое двойство, в котором нет единства, или только умаленное, сведенное к «системе» единство. Для дальнейшего уяснения основной религиозной апории необходимо осмыслить данный в ней же, хотя и не всегда с одинаковой степенью силы и яркости опыт нашего ничтожества или небытия. Правда, полным ничто, абсолютным небытием себя мы пережить и познать не можем, не переживаем и не познаем. Но в каждый момент нашей жизни мы переживаем себя становящимися из ничто нечто, а иногда (примерами чего изобилует мистическая литература) стремящимися в полное ничто и повисающими на грани небытия. Не чем иным, как осмыслением этого опыта своего ничтожества является *христианская* идея творения из ничто. Здесь для наших целей мы можем выразить ее в следующей, по существу своему весьма древней, форме. — Единое и абсолютное Божество в силу того, что Оно есть абсолютная Благость, созидает из ничего нечто, могущее свободно Его приять, и этому нечто целиком Себя передает, в нем, как в ином субъекте, всецело проявляясь. Вне Бога и без приятия Бога тварное нечто не существует даже в качестве простой возможности, но в свободном приятии им в себя Бога оно существует, — существует, как приемлющий Бога субъект и только как приемлющий, ибо всякое качество его уже не оно само, а приемлемое им Божество. Бог всего Себя отдает твари, и тварь всего Его свободно приемлет и делает собою. Бог уничтожает Себя, как Бога, как Божью личность и Божий субъект, через самоотдачу свою перестает быть Богом, становясь тварью, «вотворяясь» или «вочеловечиваясь». Тварь «обожается», обогащается всем содержанием Божественности, благодаря Боговочеловечению преодолевает даже свою «конечность», данную в ее «начальности», т. е. возникновении из ничто. Она выше конечности, ибо Бог, став всецело ею, выше бесконечности, «определил» бесконечность как противостоящий конечности момент абсолютного. Но тварь, стремящаяся стать Богом, может стать Им только чрез самоуничтожение. И актом умирания своего в Боге она перестает быть тварью и восстановляет переставшего в ней быть Бога.

Разумеется, все сказанное сейчас о Боге и твари надлежит мыслить без всякого умаления Божественного совершенства. В Боге

не «исчезает» и не «появляется» ни один из моментов Его бытия. Он выше непреодолимых для нас противоречий. Он сразу и есть и не есть, т. е. всегда истинно и совершенно есть. Он «всегда» и существует в Себе самом только, и в тварь всецело истекает, и восстает из ничтожества тварного в истинное свое бытие. В Нем тварь «сразу» и не существует еще, и возникает Его приемля, и всецело становится Им, и перестает быть, уже не существует. В Нем — Его собственное бытие, Его самоуничтожение и восстановление; в Нем — небытие твари, становление, Богобытие и пакинебытие ее. Не умаляют наши слова Божьего совершенства. Напротив, они хоть несколько приближают нас к постижению этого совершенства, к слабому пониманию того, что такое истинное абсолютное Бытие, живое абсолютное всеединство, превышающее противопоставленность твари Богу и наше ограниченное понятие абсолютности.

Тварь, созидаемая Богом или (что является лишь другою стороною творения) свободно возникающая в теофании из ничего и в Богобытии умирающая, предстает перед нами в двух модусах своего бытия. Это, во-первых, тварь усовершенная и совершенная, т. е. все бытие, ставшее тварным субъектом всей Божественности, всеединство как творение всю Божественность восприявшее, но еще в Боге не умершее. Это, во-вторых, тварь, становящаяся из небытия всеединством, изменяющаяся в росте Богоприятия, или все единство ущербное, эмпирическое. Совершенно-всеединая тварность есть все ее «моменты» или «индивидуализации», каждый из них и их единство. Ее надо мыслить по типу уже выясненного нами выше двуединства. — Представим себе, что вся она «сначала» есть первый ее «момент» («индивидуализация») «затем», всецело прекратив быть им, погибнув в нем, второй «затем» точно так же третий, четвертый и т. д. до исчерпания всех бесчисленных ее «моментов» или «индивидуализаций». Если допустить, что всякий из моментов переставая быть вместе с тем и не перестает быть и что все моменты таким образом суть и не суть, природа всеединства несколько уяснится. Однако, необходимо отметить еще одно. — Всякий «момент», актуализуя всеединство в своей особенной качественности, актуализует и актуализованность его во всех прочих моментах: он содержит в себе всех их и их единство в своей особенной качественности. Поэтому все они вместе и каждый из них в отдельности целиком есть он, как и он есть каждый из них в особой качественности этого каждого. Пожалуй, не бесполезно лишний раз заметить, что природа каждого момента, а, следовательно, и всеединства целиком выражается в единстве его моментов: небытия — возникновения (или погибания, так как возникновение одной индивидуализации является погибанием другой) — бытия. В связи с

этим во всеединстве вполне реальны (суть само оно) и единство и разъединенность индивидуализаций и связь их или переход друг в друга.

Совершенное тварное единство позволяет уразуметь и наше ущербное или относительное всеединство, нашу эмпирию. — В эмпирии нет полноты, совершенства каждого момента. Он в ней лишь становится, но не достигает предела и цели становления, т. е. истинного своего бытия. Он не содержит иначе, как потенциально или, вернее, «стяженно» все прочие моменты, не актуализует их в себе и как себя и в них всецело не переходит. Он и актуализуемые им моменты не актуализует вполне, в разной степени, которая частью находит себе объяснение в иерархическом строении всеединства, определяющем отношение каждого момента ко всем прочим. В силу ущербности каждого момента эмпирии и, следовательно, ее в целом, его и ее всеединство предстает как относительное: единство воспринимается в смысле только единства системы и единства идеального, метафизического. Потому же его и ее всепространственность и всевременность являют себя умаленными, т. е. — пространственностью и временностью. Полнота бытия остается эмпирически неосуществленною, идеалом и заданием, невыполнение которого для свободной твари грех, а невыполненность — кара. Но эта полнота должна быть достигнута, если абсолютна Божья Благость. И она достигается в инобытии чрез восполняющий творение и вочеловечивание акт воплощения Божества в Человеке.

Индивидуализации стоят друг к другу в определенном иерархическом отношении, хотя всякая из них всеединство(в эмпирии — стяженное). Однако из них сейчас для нас единственно важною является человечество или Человек (Адам Кадмон). Подобно всякой индивидуализации, он содержит и актуализует в себе весь мир. Но он — центр мира еще и в ином, преимущественном значении в силу иерархического положения своего во всеединстве. В нем создан и в нем спасается и усовершается весь космос. Человек (или человечество) не отвлеченное понятие, тем более, — не произвольное, хотя бы и полезное построение нашего разума. С другой стороны — Человек и не какое-то обособленное от нас, где-то живущее существо. Он реален только в полноте всех своих эмпирических индивидуализаций, как их всеединство, усовершенное и восполненное, ибо эмпирически (т. е. ущербно) полною реальностью он не обладает. Человечество — всеединство всех культурных личностей человечества, всех культурных душ, как душа культуры — всеединство индивидуализирующих ее «народов», народ — всеединство низших индивидуализаций («групп»), а каждая из — всеединство индивидуумов.

Понимаемое так, человечество в эмпирическом бытии его (и в каждом моменте и в целом этого бытия), очевидно, является лишь

ущербным всеединством. Возникает основной для философии истории, хотя обычно забываемый ею или искажаемый ложными формулировками (например — теорией прогресса) вопрос. — Как и в каком смысле человечество достигает совершенства? Но из наших основоположений вытекает еще и другая связанная с указанною сейчас проблема. — Достигший полноты бытия или всецело сделавший собою всю Божественность Человек — только один момент во всеединстве Богобытия. Всецело сделав себя самозабвенно отдавшимся ему Богом, Человек должен еще столь же самозабвенно отдать Богу себя, дабы не только быть в Боге и Богом, но и умереть в Боге, и воскреснуть в Нем в непостижимом единстве бытия и небытия, жизни и смерти. Мало того. — Человек даже не может всецело стать Богом, если не сделает своею и собою Его Благости, т. е. если и себя Ему не захочет отдать и не отдаст. Таким образом отдача себя Богу является необходимым условием для полноты приятия Бога, как и обратно. А в силу самой природы всеединства самоотдача не может быть каким-то отдельным, особым и обособленным актом, свершаемым по свершении приятия. — Самоотдача присутствует во всяком акте самоутверждения или приятия, во всякой деятельности Человека, хотя эмпирически никогда и не достигает полноты. И как бы она могла ее достичь, раз ее не достигает эмпирия в целом? Будь полною самоотдача Богу хотя бы у одного только момента эмпирии, у одного индивидуума, и вся бы эмпирия целиком была уже в Боге, т. е. она в качестве только эмпирии уже не существовала бы. Так мы возвращается к понятию греха (вины и кары), а вместе — к пониманию того, почему восполняющий *вольную* недостаточность твари акт есть *искупление*.

В самом деле, из *факта* своей относительности, своего «ничтожества» или из факта нашего возникновения (творения) из ничего мы познаем в Боге Творца. Из *факта* становления нашего в бытие или приятия нами в себя абсолютного познаем мы Боговочеловечение, хотя еще и не во всей глубине его, раскрываемой христианством. И как раз тем, что всякая наша деятельность (в том числе и познание) есть свободное и деятельное приятие нашим тварным субъектом деятельности Божества, причастием к ней, тем, что даже органическая наша деятельность по содержанию своему не наша, но только ограничение в нас и нами абсолютной, — обосновывается абсолютное значение нашего бытия, жизни, действования, познавания. — Боговочеловечение — единственная основа гносеологии, онтологии и этики. Если бы Человек (а в нем весь космос) не оказался недостаточным в свободном своем тварном усилии приять Бога и отдаться Ему, не было бы ущербного всеединства, но не было бы и греха, вины и кары. Человек оказался

недостаточным, и ущербность бытия есть его вина и его кара, некоторая его и только его и для него (не для Бога) реальность. И в этой реальности заключается нечто бесповоротное, роковое. — Как акт всеединства, ущербность есть качество всего всеединства в его целом и в его моментах. Раз она уже есть, ее не устранить ничем. Само тварное всеединство ее преодолеть не может, ибо не может сделать существующим несуществующее. Однако для абсолютной Благости преодоление этой ущербности необходимо. Оно может свершиться лишь в ином плане бытия, включающем, правда, в себя все эмпирическое, но выходящем за грани его, т. е. выходящем в самое Божественность. — Божество приемлет в Себя самое ущербность тварного всеединства и тем делает ее бытием (ибо нет бытия вне Бога), обогащает Себя обытийствованным кошмаром тварности и само становится эмпирически-ущербным Человеком. Но эмпирический Человек возможен только как индивидуальный, и обытийствование эмпирии требует обытийствования эмпирической индивидуальности. Поэтому Боговоплощение, т. е. Боговочеловечение в эмпирии, есть соединение Логоса Христа с Иисусом, индивидуальным человеком, как и все, хотя и единственным по своему совершенству. Иисус же, как совершенный человек, не соучаствует в ущербности мира, как причина ее, не имеет греха-вины. Он приемлет эту ущербность только как факт, как *кару*. Безвинно изживая ее, Он превозмогает вину Человека в Себе, во Христе и Иисусе, человеческим страданием *искупает* человечество. Все люди в инобытии должны восполниться и восполнятся до Его человеческого совершенства, станут Его совершенными братьями, а их всеединство, Адам Кадмон, совершенен, как Христос.

Христос — Бог и Человек, и, как Человек, Он весь Человек, Второй Адам, хотя эмпирически индивидуализован только в Иисусе из Назарета. Но для Христа в Божественности Его (в Божественных Его природе и воле) Его человечество (человеческая природа, воля, душа) является как бы телом. Божество и человечество во Христе едины, но едины, как совершеннейшее двуединство, отражаемое на земле непорочным отношением Иисуса к Марии и, менее совершенно, двуединством любящих: жениха и невесты, мужа и жены. И для того, чтобы это двуединство Божества и человечества существовало, необходимо существование усовершенного и любовно обращенного ко Христу человечества. Его-то, «Невесту Христову», Деву или Непорочную Жену (ибо человечество *образуемо* Христом Логосом, пассивно и вторично по отношению к Нему) и называем мы Софиею или Святою Церковью, земную индивидуализацию ее — Девою Марией, Богородицей.

Церковь — всеединство человечества, а в нем космоса во Христе, всеединство полное и совершенное. Она не существует целостно,

не актуальна для каждого из моментов эмпирии и ни в одном из них совершенною быть не может, — уже потому, что во всех их сразу и ни в одном из них не совершенна. Только непонимание природы Церкви выражается в ожидании полного ее осуществления на земле в какой-то из моментов времени, в «хилиазме», ибо совершенная Церковь существует лишь как всевременное единство. Осуществленность Церкви не в «начале» эмпирического бытия, не в «конце» его и не где-нибудь в его середине; не в прошлом, не в настоящем и не в будущем. Осуществленность эта в ином бытии, в котором содержится, как усовершенный, всякий момент эмпирии и путь в которое для всякого момента лежит не по линии времени, а «перпендикулярно» к ней. И не может быть Церковь частью эмпирии, частью противостоящею государству, обществу или каким-нибудь иным соединениям. Она — вся эмпирия и больше, чем эмпирия. При этом она так вся эмпирия, что в ней ничто эмпирическое: ни государственная, ни общественная, ни вообще культурная деятельность, не исчезает, но только получает свое усовершение, теряет свою недостаточность.

Итак, в эмпирическом бытии своем, на земле Церковь может выражаться лишь неполно, «частично», как становящееся Христово всеединство и, в каждый отдельный момент своего бытия, некоторое приближение к нему. В эмпирии Церковь, говоря грубо и условно, не являет всех своих черт, ни одной не являет всецело и, если мы сосредоточиваемся на некоторых основных ее чертах (например — на отношении ко Христу), предстоит только как «часть мира». В самом деле, Церковь есть всеединство во Христе и всеединство явленное. Поэтому мир, сознательно не исповедующий, т. е. не признающий, не познающий Христа и не живущий по этому познаванию Его — Церковь только в потенции: он оцерковлен лишь в инобытии, не в эмпирии. Разумеется, все истинное и благое, все бытийное в язычестве, в иноверии и в инославии — Церковь; однако — Церковь не явленная, не видимая нам, эмпирически не познающая себя таковою и не познаваемая как Церковь другими. И Платон и Сократ, утверждают отцы Церкви, тоже в Церкви Христовой, однако образ их бытия в ней не эмпиричен и нам непонятен.

Нет и не должно быть резкой грани между Церковью и миром (не оцерковленным эмпирически еще или вообще миром); не может быть этой грани даже при самом точном определении Церкви. — Религиозное настроение язычника, особенно, если оно выражается в жизни по Истине, хотя бы и смутно постигаемой, ставит его ко Христу ближе, чем одно словесное признание Христа многими христианами. С другой стороны, поскольку «христианин» выступает как политический или общественный деятель, как ученый или

ремесленник, и, забывая о Христе, не рассматривает свою деятельность, как христианскую, а, может быть, даже осуществляет ее вопреки религиозно-нравственному закону, он вне Церкви Христовой. Только потенциально находится в Церкви тот, кто сам признает себя членом ее, но не признан членом своим всею Церковью (не крещен). Потенциальным членом ее является и тот, кто, хотя бы и приял крещение, но во Христа не верит Конечно, все подобные суждения действительны и справедливы только в применении к данному конкретному индивидууму и данному конкретному моменту его жизни (ведь будущее его нам неизвестно) и в меру нашего, весьма несовершенного о них знания.

Гранью, «отделяющей» «видимую «Церковь» (вернее — «видимость» Церкви) от прочего мира (надо, однако. считаться и с различием в остроте зрения) являются исповедующие Христа Богочеловека и сознающие себя в единстве тела Его, хотя бы и постигаемого только как «мистическое». Из этого определения видно, насколько такая грань условна и насколько переход от «мира» к «Церкви» неуловим. Действительно, в видимой ли Церкви Христовой те протестанты, которые признают Христа только человеком, хотя и считают нужным относиться к Нему, как к Богу? Но видимая Церковь не только единство в словесном и мысленном исповедании единой Христовой Истины. Она, как воплощение абсолютной Истины, выражает себя и в общей жизни, и в общей деятельности, деятельности организованной и благодатной. Церковь видима во внешней стороне своих таинств и культа, видимо связующих ее членов, в организации своей, в духовной (клире) и светской (в помазуемой Богом чрез священника) власти, в «царстве». Но и все это очерчивает видимость Церкви лишь в самых общих чертах, как некоторую сферу, внутри которой наибольшая эмпирическая актуализация Церкви в целом и путь погружения в ее сверхэмпирическую полноту.

Видимая Церковь — только частичное обнаружение в эмпирии истинной Церкви, изменчивое и точно неопределимое. И в этом сила идеи Церкви: в видимом лике ее прозревается лик незримый, от видимого и внешнего восходит верующий к внутренному и незримому, к истинному всеединству, где обретает себя в реальном общении со всеми усопшими и еще нерожденными, со всем космосом, еще не опознавшим Себя Церковью и не ставшим ею. При развиваемом нами понимании Церкви нет опасности, что она принципиально будет противопоставлена «миру» как чему-то иному, «злу», и, в частности, государству, как созданию дьявола. Благодаря ему ясна вся условность, «историчность» проблемы отношения между Церковью и государством, практически неизбежной, но и не раз-

решимой. В католичестве, с его склонностью к четким, рационалистически-безупречным и негибким формулам, мы встречаемся с ограничительным определением и пониманием Церкви. Для католика Церковь становится оторванной частью мира, в которую можно перейти путем резкого и формального акта, но у которой нет органической связи, интимной и таинственной со всем видимо не церковным. Католичеству внутренне непонятен образ Церкви, как закваски, оквашивающей весь мир, непонятна связь прорастающего зерна с питающей его землей. В протестантстве, наоборот, мы наблюдаем уклон к небрежению видимостью Церкви, к умалению ее формальной деятельности и теургического смысла. Истинное понимание Церкви хранимо православием, но православие хранит его, не раскрывая, преувеличивая боязнь четких определений.

Видимая Церковь со времени Христа проходит чрез историю человечества, то расширяясь, то суживаясь в своем объеме, выдвигая то те, то другие стороны своего существа. Но мы лишь тогда приблизимся к пониманию природы ее, когда поймем, что всякий момент ее развития обладает непреходящим, абсолютным значением и смыслом, раскрывает нечто ему лишь свойственное и лишь в нем могущее выразиться. Нет более ложного понимания идеи Церкви, как то, которое лежит в основе попыток вернуть религию к ее первоначальной «чистоте», «реформировать» ее и т. п. В таких случаях абсолютное значение признается лишь за одним из периодов церковного развития, и абсолютное наивно замыкается в ограниченности данного пространства и данного времени. Та же самая ошибка обосновывает хилиастические надежды на «полноту» или «исполнение» Церкви на земле. Это невозможно уже потому, что эмпирически прошлое не восстановимо и не усовершаемо. Полнота Церкви дана только в инобытии, «исполнение» ее есть подъятие всякого момента и всех моментов ее эмпирической жизни в ее всеединство. И само эмпирическое развитие ее должно пониматься с этой точки зрения — как неполное, становящееся всеединство.

Но если видимая Церковь всеединство (хотя и неполное, становящееся), она должна быть единством многих индивидуализаций, которое вполне невыразимо ни потенциальным многообразием единой древней Церкви, ни потенциальным единством современных разъединенных церквей. Идея Церкви выразима лишь во всех осуществлениях, эмпирически отрицающих одно другое, во многих моментах временного, последовательного ее развития, и многих моментах, существующих одновременно. В этом абсолютное значение того, что существует много христианских исповеданий. Из них каждое дает свой аспект христианской идеи, в глубине его другим исповеданиям не доступный; и каждое абсолютно нужно, ибо абсолютная Истина осуществима лишь во всеединстве своих

аспектов. Они несовершенны, недостаточны только в том, что каждый, абсолютируя себя, отрицает все прочие.

Все исповедания истинны в основе своей, необходимо индивидуальной, а в выраженности своей истинны частично, ограниченно. Всякое может, не теряя, а только углубляя индивидуальное свое основание, слиться в единстве с прочими, так же преодолевшими свою ограниченность. Конечно, ему придется отказаться от многого, упорно хранимого, и многое принять от других, но этим оно и осмыслит вселенское содержание его индивидуального. Слияние в единство вовсе не утрата в нем самого себя, но как бы созидание его чрез себя и себя чрез него, созидание всеединства, не единства безразличного или отвлеченного. — Истина одна, но она не отвлеченная формула, объемлющая все и ничего не содержащая, а всеединство, живое и конкретное. Она утверждается не только логическими аргументами, а и деятельной жизнью; не пассивно приемлется и заучивается, а раскрывается в плодах напряженного индивидуального труда, «нудится». Истина не терпит мнимо-благоговейного подхода к ней, елейных, ханжеских повторений сказанного другими. В христианстве свобода, а не рабство.

Будучи всеединством, Церковь должна выражаться во всех сторонах жизни и развития человечества, в частности — в индивидуализации его по культурам и нациям. Вселенская Церковь мыслима лишь как всеединство национальных церквей; и отрицание церковью национального начала — ее самоотрицание. Всякая церковь органически, интимными узами связана с данным культурным миром, с данной национальностью. Она должна выразить ее душу, преобразить и вознести во всеединство ее индивидуальное бытие. И всякая церковь, по крайней мере — бессознательно, национальна, а в силу национального облика своего, и только в силу его вселенска. Идея вселенскости вовсе не есть идея интернационала, хотя бы и религиозного, как склонно думать католичество, упорно отвергающее национальное начало и тем не менее само национально-романское. Поэтому для него идея всеединства и, конкретно, воссоединения церквей превращается в идею растворения и гибели всего национального в национально-романском, в идею подчинения всех церквей Римской. А между тем, только в гармоническом единстве национальных церквей, являющих каждая свой особый, ей одной ясно зримый и родной лик Всеединой Истины, полна и совершенна Церковь Христова.

Православная Церковь есть по преимуществу Церковь Русская, не мыслимая вне русской культуры, в длительном отрыве от русской государственности и русской жизни. В ней, а не в греческой, не в других славянских церквах, доныне с наибольшей полнотой выражается вселенски-православная идея, как в древности она выража-

лась в церквах восточных, позднее в церкви византийской. Будучи национальной, русская церковь не перестает быть единой вселенской апостольской Церковью. Она свято и ревниво хранит догматическое наследие древней церкви, еще не знавшей разделения, еще сильной вселенским единством. Она ни в чем догму святоотеческую и вселенскую не исказила, ничего к ней не прибавила. Она ревниво берегла древний культ; и так называемый «раскол» вызван как раз этим бережением и боязнью новшества, более обоснованными, чем казалось еще недавно. В самой психологии православного человека глубоко заложена ревность к старине, часто для него самого в основах и мотивах своих непонятная и потому вызывающая на ожесточенную борьбу с ней. Православие живет, поскольку живет, подлинно и несомненно вселенским. Однако, вселенское может быть выражено им лишь в понятиях и на языке русского народа; и в национально-русском оно видит свой дар вселенскому.

Я повторяю лишь ту же самую мысль, утверждая, что православию в высокой степени присуща малодоступная другим церквам (за исключением древне-восточной) интуиция всеединства. Из этой интуиции вытекает своеобразное, родственное античному отношение к космосу. Православие любовно его приемлет и выражает приятие его в своем культе с его теургичностью и направленностью и на материальный мир. Оно не мыслит человеческой жизни в обособленности от жизни всего мира, как не мыслит и бытия русского народа в отъединенности его от человечества. Отношение его к жизни и аскетизму (ряд исторических недоразумений позволяет некоторым говорить об аскетичности русского православия) иное, чем у католиков или византийцев. Оно не смотрит на земную жизнь, как на юдоль испытаний; жизнь для него нечто враждебное, злое, подлежащее преодолению и отмене и не простое средство стяжать жизнь вечную. Православие мечтает о преображении жизни, этой самой конкретной жизни, и благословляет ее за то, что есть в ней Божественного. А Божественным в основе своей является все. Не отделяя чего-либо от бытия церковного, русская вера понимает нравственность только как религиозную, ставит религиозные цели и политической, и общественной, и всякой вообще деятельности. Православие знает о невозможности отделить церковь от государства и установить между ними какие-то человеческие договорные отношения. Оно знает, что все должно быть Церковью и в некоторой мере уже есть Церковь, что в *самой* Церкви должны быть власти и духовные и светские, и священство и царство. Всякое ограничение возможности действовать в политической или общественной сферах для православия есть ограничение его *церковной* деятельности, хотя отсюда не следует, что оно считает допустимым столь характерное для западных церквей действование «по образу мира сего».

12 Зак. 3080

Церковь не может быть отделена от государства, ибо Церковь уже содержит в себе государство: ее понятие догматически шире, чем понятие клира и усеченных в политическом естестве своем мирян. Царь — помазанник Божий и глава Церкви в эмпирическом бытии ее; «царство» благословляется православием, как наилучшая власть из всех на земле возможных, хотя оно в эмпирии и может остаться лишь абсолютным заданием.

Сознавая вселенскую природу и вселенскость хранимых им догм и преданий церковных, православие сознает и то, что необходимым условием дальнейшего раскрытия Христовой Истины в Церкви, т. е. такого раскрытия, которое бы обладало вселенскими значением и неоспоримостью, является совместная и дружная работа всех церквей. Вселенская задача может быть выполнена только единою вселенскою Церковью. И пока разъединенные члены Церкви не воссоединились и внутренно и внешне в одном теле, раскрытие Христовой Истины и в догме, и в культе, и в деятельности должно оставаться делом индивидуальным, а потому необходимо неполным, ограниченным, обреченным на ошибочность. В этом сознании основная причина пассивности, косности и русской церкви и русского народа. Перед русскою церковью два пути: или путь воссоединения с собою отпавших от нее церквей западных, путь, своеобразно, в категориях западной идеологии, искаженный и обесцерковленный большевизмом, или путь творческой индивидуальной работы в отъединении, работы одинокой и потому не могущей быть вселенскою и восприниматься церковью, как вселенская. Католичество, неправомерно отожествив себя в своей конкретной отъединенности и видимости со вселенскою Церковью и отрицая вселенское значение за другими ее индивидуализациями, давно уже совершает такую отъединенную индивидуальную работу и рассматривает ее, как вселенскую. В ошибочном, но твердом сознании всецелой выраженности вселенского только в нем католичество может действовать организованно, систематически и уверенно. Этой возможности у православия нет.

Рассуждение наше конкретизируется. — В свете развитых мыслей становятся понятными отличительные черты русской церкви и ее истории. — Доныне русская церковь не дала системы богословия и вынуждена ссылаться, как на основные догматические сочинения, на труды отцов и учителей церкви древней. В ней не проявлялось инициативы ко вселенскому собору: собор православных церквей не будет вселенским, истинно-вселенский практически представляется неосуществимым. Чем «церковнее» православный богослов, тем более он робок, тем более связанным чувствует себя в своих высказываниях, которых не может ни признать ни отвергнуть формально-вселенская власть, ибо таковой нет вне пределов бережения

старого. И «охранительная» тенденция наших духовных академий в этом смысле оказывается весьма типическою. Если мы хотим назвать крупнейших русских богословов, мы должны будем называть или мирян или таких духовных лиц, ортодоксальность которых для многих компетентных представителей церкви подозрительна. И тот факт, что до самого последнего времени русская богословская мысль находилась в плену у протестантской, — очевидное следствие ее пассивности и робости. В богословии, и догматическом и нравственном, русская церковь еще потенциальна, только хранит наследие церкви древней, не решаясь на движение вперед. Та же косность наблюдается и в деятельности православия, обращенного к миру и человеческой жизни и все же не выходящего за грани традиции.

Конечно эту потенциальность русской церкви большинство будет объяснять нашим национальным характером. Но, во-первых, ее же мы наблюдаем и в других православных церквах, а, во-вторых, «национальный характер» и «особенность церкви» лишь два аспекта одного и того же. Поскольку мы рассматриваем русский исторический процесс как церковный (а с православной точки зрения мы должны его так рассматривать), мы обязаны искать объяснения его особенностям в церковности же. И объяснение это нами уже дано. — Православие потенциально в силу того, что в нем живо и остро понимание вселенской идеи, идеи всеединства, в силу того, что оно сознает невозможность осуществлять вселенское задание только индивидуальными усилиями. Однако, кроме «католического» одинокого делания и своевольного признания делаемого отъединенно за вселенское, с одной стороны, и воздержания во имя вселенской идеи от всякой деятельности, в чем повинно историческое православие, с другой, есть еще один путь. Это путь индивидуального творчества и искания, но не абсолютирующего свою индивидуальность и отъединенность, как в протестантстве, а признающего необходимость соборности и, чрез соборность национальной церкви, вселенскости. Ведь индивидуальный труд возможен, как напряженный до предела и в то же время сознающий недостаточность своей ограниченности и необходимость восполнения его трудом других. И точно так же возможен индивидуальный труд национальной церкви без абсолютирования (без католизации) его отъединенности, но с сознанием необходимости восполнения его таким же трудом прочих церквей и стремления к гармоническому единству.

Судя по видимости, наиболее близка идея воссоединения церквей католичеству. Я думаю, что она присуща ему менее, чем православию, и что распространенная иллюзия противоположного объясняется естественным и обычным смешением всеединого с абстрактно-общим. Католичество подходит к идее воссоединения и единства церквей с точки зрения внешней и формальной. Оно

сводит ее к утверждению единственности и полноты своего понимания вселенскости, притом ограничивая церковное узко-церковным, т. е. исключая из него культурную жизнь в целом. Оно отрицает абсолютное значение за основными особенностями других церквей и других культур. Вселенская же идея необходимо требует, чтобы каждая церковь и культура раскрыла свое содержание и приняла в себя чужое не внешне, а преломляя и претворяя его в себе. И если православие грешит недостаточностью в раскрытии им своего, оно не грешит нетерпимостью к чужому. Оно, наоборот, виновно — в силу той же потенциальности своей — в чрезмерной готовности принимать чужое таким, каково оно есть, без преображения его в себе. Это было в эпоху Никона, это еще ярче выразилось в XVIII и XIX в. в синодальной церкви, в упомянутом уже увлечении протестантским богословием, наконец, — в униатских движениях, вплоть до последнего из них: до «католичества восточного обряда».

Неотрывность православия от жизни: жизни повседневной (одна из тяжелых болезней русского религиозного сознания — связанный с эпохами Никона и Петра Великого разрыв культа с бытом, обесцерковление и обезличение быта), жизни общественной и политической, также не что иное, как одно из выражений идеи всеединства. По самой природе своей русская церковь не может оставаться вне национальной жизни, равнодушно относиться к проблемам политики и общественности. Отстранение от них ее обессиливает и обеспложивает, как немощным и неслышным сделало ее голос равнодушие ее к русским интеллигентским движениям XIX в. — Русская душа томилась в искании новых путей жизни, воспринимала и преломляла в себе западную идеологию и западную религиозность, трудилась над воссоединением церквей. А русская церковь не видела и не понимала, что это она сама томится, ищет и трудится. Она хранила предания отцов, но не углублялась в них, не искала в них ответа на задаваемые жизнью вопросы и, в лучшем случае, только повторяла старые никому не понятные слова... И жизнь прошла мимо «церкви» — единство, всеединство ее осталось потенциальным: казалось, народ и церковь идут разными дорогами.

Неразъединимы иначе, как внешне и насильственно, и кажутся разъединимыми или разъединенными только поверхностному наблюдателю русская церковь и русское государство. В православном сознании это вовсе не означает господства церкви над государством или государства над церковью, еще менее — «омирщение» церкви в узком смысле слова. — Государство — часть церкви, церковь в направленности ее на политические задачи. Оно должно быть православным, осуществлять православную идею чрез посредство своих органов и в пределах своей сферы, отграничиваемой от чисто

церковной не разностью субъектов, а разностью средств и заданий. Если государство признает себя арелигиозным, оно становится гонителем церкви, хотя бы это гонение и не выражалось в кровавых преследованиях. Арелигиозное государство осуществляет задание Церкви бессознательно, а потому ограниченно и несовершенно. Оно обессиливает себя своею арелигиозностью, очень хорошо символизируемое русским «Временным Правительством» (большевистская государственность выше тем, что живет религиозною, хотя и искаженною идеею, а не абсолютным ничто). Отношения между «церковью» и «государством» рационалистически невыразимы, и «теория симфонии» или «гармонии», конечно, весьма несовершенна: она формулирует лишь бесконечно-удаленный от действительности идеал. Но важно не подменять этого идеала эмпирически удобною и незакономерно абсолютируемою формулой, не превращать, как католичество, временного в вечное.

Понятно — крушение самодержавия, исторически связанного с русскою церковью, вполне правильно почитаемого ею за лучшую из возможных религиозных форм государственности, было катастрофою и для церкви. Церковь не должна была отнестись к этому факту равнодушно, как ранее равнодушно относилась к тому, что жизнь шла мимо нее и своей церковности не осознавала. Церковь должна была указать, что невозможно русское неправославное государство и что нелепо государство православное и с президентом, парламентаризмом и четырьмя хвостами, более приличествующими врагам Божьим, что немыслимо, наконец, «отделение» церкви от государства. И в сознании всего этого глубокая правда монархических течений в среде самой церкви: вожделений о царе и призывов к царству. Но правда легко обращается в ложь, когда церковь берет в руки меч или призывает к крестовому походу против душевнобольных. Только слабостью веры в правду Христову можно объяснить воздержание от запрещения насилий, не говоря уже о призывах к ним.

В целом русская церковь и здесь осталась верна своей потенциальности, утешившись восстановлением патриаршества, словно оно возможно и реально без царства. Церковь не подняла своего голоса и против отделения ее от государства, даже в каком-то помутнении мыслей готова была это отделение приветствовать. Не как мученичество, но как нечто почти естественное, приняла она противоестественное ограничение ее деятельности душеспасительными проповедями и культом. Народ волновался, искал ответов на самые роковые вопросы. Он мечтал о Царстве Божьем на земле, называя его социализмом, но внутренно обращаясь к церкви. Он принимался за водворение этого царства, надеясь, что оно осуществимо с помощью классовой борьбы, грабежа и хорошего крово-

пускания. А церковь искала какой-то остров блаженных, куда бы не доносились звуки борьбы, и готова была верить, что может громко и внятно не отвечать на исступленно задаваемые ей вопросы. Да разве может церковь в такие «минуты роковые» не действовать? Разве она смеет не поднять голоса своего против безбожников? Разве может отмахиваться от вопросов о социализме, классовой борьбе, грабежах и убийствах, православная русская церковь?

Но русская церковь, живая идеею всеединства и потому сознающая необходимость всецелой церковной деятельности, сама болеет и томится своею пассивностью. Она жаждет выйти из состояния мучительной для нее косности. И вот на ее периферии проявляется деятельность, прежде всего деятельность отрицания нового. Во имя ревнуемой старины нацело отвергается все то, что в муках, нелепо и беспорядочно пытается создать русский народ, та же церковь, только себя еще церковью не осознавшая. Появляются немногочисленные и слабые, рассеянные и несамостоятельные движения, нацело отрицающие революцию. Они отвергают зло революции, но — вместе с добрыми мотивами, в нем искаженными. Никто и не пытается в идеологии революции отделить пшеницу от плевел. Не пытаются и осмыслить свою деятельность, как христианскую, не идя далее «благословения мечей» и подражая тем самым методам революции, которые отрицают. — Христос сказал: «Любите врагов ваших». «Ваших», отвечают, но не «Его» врагов, и ненавидят своих, зачисляемых в число Христовых.

Все это не выход и не «правда православия». И по-прежнему томится русская религиозная мысль в сознании, что необходимо церкви православной и жить и действовать, не только молиться. Чуется, что есть какая-то правда в стремлении русского народа к лучшему будущему и в отрицании греховности настоящего. И стремление и отрицание чисты в жертве за него жизнью; искажаются в злобе, борьбе и нелепых дешевых фразеологиях. Не должна ли и церковь идти вместе с народом? — Снова всплывает на поверхности церковной жизни деятельная группа, пытается дать ответы на вопросы волнующих ее мирян — не случайно во главе ее оказываются приходские священники — формулировать их смутные желания в определенные цели. Эта группа «приемлет революцию», «приемлет» ее идеологию и выдвинутую ею власть. Она уверяет, что «социализм» и есть настоящий христианский идеал: надо только сочетать его с верой в Бога. Но приемля революцию, эта группа принимает ее целиком, начинает исповедовать классовое понимание общества, даже классовую борьбу. Цели, формулируемые ею, неудержимо и неуловимо растворяются в цели, формулируемые социалистической религией. И она уже бессильна указать специфически-христианские черты в своей деятельности. Не трудно говорить

горькие и справедливые слова осуждения этой в страхе перед неминуемой гибелью поспешившей называть себя «живою церковью» группе. Но не надо забывать, что есть в ней искренние и одушевленные люди. «Живая церковь» — жертва неправильно понятого, но исконно-православного сознания того, что церковь есть все и должна быть церковью деятельною и действенною. Она — жертва своей ошибки, потому что христианская вера, отрицающая всякое насилие, отрицает веру социалистическую. Что-нибудь одно — или идеология всеединства, или идеология материализма и, следовательно, атомистически-механистического, т. е. классового, понимания общества и социализма. Революционная идеология исключает христианскую. С фатальной неизбежностью «церковь советская» становится департаментом советского государства, члены ее — советскими служащими, немногие — за совесть, большинство — за страх. Попытка понять христианскую деятельность как коммунистическую выражается в деятельности нехристианской: в обмане, запугиваниях и насилиях. Суть не в том, что «живую церковь» строят нравственно слабые и плохие люди, а в том, что сама идея ее, ложная идея, началом тления, в ней заключенным, разлагает и себя, и носителей ее, и привлекаемых запахом тления новых сочленов, некрофилов. Неизбежно совершающееся на наших глазах разложение «живой церкви» на множество новых групп и течений, имя же им — легион.

Православная церковь в целом не стоит ни за одним из выделившихся течений, пребывая твердою в охране старины, но и пассивною. Она расплачивается за верность свою Христовой Истине своими мучениками и исповедниками, кровью их искупая вину своей косности. С утратою организации, с угрожающей утратою иерархии, она подвергается опасности внешне распылиться, стать, как целое, невидимою. Тем острее и настоятельнее потребность в том, чтобы каждый член ее вспомнил о свободе православного христианина, не рабски следующего указаниям недоступного иерея, а творчески созидающего в церкви и с церковью и догму и жизнь. Это тоже лишь одно из следствий продуманной до конца идеи всеединства и, может быть, только вместе с русскою государственностью умерев, как видимое целое, она оживет чрез новую жизнь в индивидуальных сознаниях. Может быть, ее и минует чаша эта.

Церковь должна быть всецело действенной, и словом и делом отзываться на все, на все политические и общественные проблемы. Но ее ответы и действия никак и никогда не могут разногласить с учением Христа, быть «злыми». Она не может благословлять ни одного, малейшего даже насильственного акта или лицемерно ждать, что его за нее совершат другие. Исповедуя Христову веру вплоть до мученичества, она должна отрицать и осуждать всякое насилие, ибо верит, что крест сильнее меча. Добро и зло познаются по

плодам их — по делам, из них проистекающим, и церковь злых плодов приносить не может. Время ей поставило новые задачи. Она должна произнести нелицеприятный суд свой над всем современным миросозерцанием, неизбежным завершением которого является социализм, как неизбежным завершением его — большевистский коммунизм. Она должна разобраться в этом миросозерцании, озарить его светом своей догмы и, вскрыв его корни, отделить добро от зла, отвергнуть все, что зло само по себе или приносит плоды злые. И осознавая идею всеединства, она может уже теперь указать на бесплодность труда, полагаемого на постройку новой Вавилонской Башни, неведомого будущего. Всякий момент времени нужен во всеединстве и всякий обладает абсолютным значением, нуждаясь в восполнении и преображении. Нельзя ради гадательного будущего забывать о вопиющем, о нуждах своих, о настоящем, и само будущее можно осуществлять лишь в меру примиримости его с настоящим и доброты плодов его для настоящего. Ведь Христос учил не заботиться о завтрашнем дне, потому что у каждого дня довольно и своей заботы. С той поры дни более беззаботными не стали. Почему же мы, христиане, должны изменять или лукаво истолковывать Его слова, ссылаясь на мнимую непримиримость их с общественной и политической деятельностью? Не лучше ли, не правильнее ли вместо того, чтобы сочетать Христа с Велиалом, продумать до конца глубокий смысл евангельского завета?

А. С. ХОМЯКОВ

«Церковь осуществляет в жизни познание Бога, т. е. догмат, и жизнь возводит в догмат, но эта жизнь есть ее жизнь, этот догмат есть ее мысль, тожество их в самосознании Церкви». Так писал Ю. Ф. Самарин, повторяя идею А. С. Хомякова, которого можно и должно назвать его учителем *. Именно А. С. Хомяков с необычайной ясностью и действенностью выдвинул и с несокрушимой диалектической силой развил учение о единстве Церкви, не позволяющее разрывать догму и жизнь. Но Хомяков же, усматривая последнее и несомненное обоснование истины в «живознании» или вере, возможной лишь в Церкви, отстаивал и права человеческого искания. «Человек, писал он Самарину, не имеет права отступиться от требований науки. Он может от утомления закрыть глаза, насильно наложить на себя забвение, но последующий за этим мир есть гроб повапленный, из которого не выйдет никогда ни жизни, ни живого» **. Христианин должен стать живым членом единой и единственной православной Церкви. Он должен как бы осуществить эту Церковь в себе, что совершается, конечно, ее же благодатью в его свободе. Но осуществление Церкви столь же есть дело жизни, сколь и дело познания. И если сейчас мы, устрашенные «одиннадцатым гонением», действительно хотим спасти — не Церковь, разумеется, ибо ее не одолеют не только люди, но и сами врата адовы, но — самих себя для Церкви, если мы хотим уберечь себя и русский народ от ослепления и гибели в кромешной тьме безцерковности, — мы должны оцерковляться, т. е. осуществлять в себе церковное и значит Божье не делом одним, а еще мыслью, без коей нет и дела.

Мы должны отвести второстепенное место всякому оторванному от полноты жизни знанию, «отвлеченному», всякому одностороннему

---

* Под влиянием главным образом Хомякова Самарин коренным образом переработал свою диссертацию о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче. См. В. З. Завитневич. А. С. Хомяков, т. I, кн. 2 (Киев, 1902), стр. 996 сл.

** Сочинения А. С. Хомякова, т. VIII, стр. 239.

и притязающему на верховное значение «рационализму» или «интеллектуализму». Но отсюда не вытекает еще модный в настоящее время «иррационализм», не менее односторонний и не менее притязательный. В некотором смысле «иррационализм» даже хуже и опаснее. Рационалист, тот по крайней мере ссылается на общеобязательную Истину, хотя сам и ограниченно ее постигает. А что делает «иррационалист»? — Он пренебрежительно отвергает рациональные доводы и даже необходимость согласовать свои мысли друг с другом на том основании, что для суждения о высшем нужен особый «религиозный», «мистический» или «духовный» опыт, обладателем которого иррационалист признает себя, так как иначе, конечно, на него бы не ссылался. Это ли не высокомерие? Это ли не наивное самообожение, на место отметаемой церковной Истины поставляющее себя? Отсюда недалеко до признания церковного учения недостаточным и неправильным, до желания «развить» учение Церкви и «пополнить» его новыми лже-догматами. Так и случилось не с кем иным, как с Владимиром Соловьевым, положившим начало во многих отношениях подозрительной «Софиологии». Корреспондентка Соловьева, А. Н. Шмидт, не лишенная некоторой мистической одаренности, но не обладавшая умственным и душевным равновесием, сочетала соловьевскую софиологию с нечестивым домыслом о женственности Духа Святого и явно языческим учением о переселении душ. Ей даже показалось, что она сама — воплощение Церкви, а Соловьев — Христа. Не бесполезно отметить, что поставление на первое место своего опыта выражается не только в безответственных домыслах и вещаниях. Оно в самом точном смысле является поставлением себя выше Церкви. — Не случайно «иррационалисты» и лже-мистики не довольствуются Православной Церковью, но, усматривая истину, — ведь у них, а не у Церкви критерий истинности — в иных христианских исповеданиях — мечтают о соединении Церквей в католическом смысле и... внутренно, иногда же и внешне становятся католиками. Кроме доводов от прекраснодушия, отнюдь не совпадающего с христианской любовью, они могут в свое оправдание сослаться на примеры Мартынова, Гагарина, Печерина и того же Вл. Соловьева.

Во имя «лиги исповеданий» или даже во имя подчинения римскому католичеству забыты слова, обращенные к христианским схизме и ереси А. С. Хомяковым, который не на словах только верил в Православную, в «Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь» и не допускал и мысли, что истина вне ее. — «Как прекрасно и сладко согласие между братьями. Это елей благовонный, стекающий на браду Аарона и на края одежды, это роса благодетельная, которую ночь распространяет на вершинах Ермона и на благословенных холмах Сиона». Если сердце Ваше когда-либо от-

зывалось на этот гимн ветхого Израиля, вам не покажется тягостным то нравственное усилие, которое вам предстоит над собой сделать. Осудить преступление, содеянное заблуждением ваших отцов, против невинных братьев, — вот единственное условие, могущее возвратить вам Божественную истину и спасти от неизбежного разложения всю вашу духовную жизнь. Подчинитесь ему, и вы получите право, которое дает Церковь своим чадам, сказать: «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святаго Духа» *.

Иррационализм выражается и более прикровенно. Он своеобразно сочетается с рационализмом, и притом в самых крайних его видоизменениях, так что нередко трудно бывает сказать, является ли данный писатель рационалистом или иррационалистом. Кто это доводами разума доказывает необходимость презирать разум и пытается доказать подлинность явно апокрифического послания Богоматери? Кто «оправдывает» христианство, стараясь доказать центральность земли с помощью и без помощи теории относительности? Кто рационально обосновывает «антиномичность»? Иррационалист или рационалист? Крайности ли сходятся или умаление Церковной Истины всегда — одно и то же?

Есть иррационализм, как будто и не посягающий на учение Церкви. Рационально «доказав» ничтожество человеческого разума, рационально «утвердив» иррациональную антиномичность, иррационалист зовет верить Церкви и в Церковь. Но не камень ли вместо хлеба он нам предлагает? Не хочет ли он превратить нас в «гробы повапленные», о которых так кстати напоминает Хомяков? Разве Церковь стремится нас сделать несмысленными младенцами или рабами подзаконными? Разве она ревнует не о нашей свободе? А, конечно, только от рабов можно требовать слепой веры, и только рабам пристало в страхе закрывать глаза и затыкать уши. Бог даровал нам разум, и Церковь просвещает его не для того, чтобы мы от него отказывались и чтобы мы *внешне* отсекали наши сомнения. Надо не бежать от сомнений, а препобеждать их. Если мы живые члены Церкви, мы стремимся и к знанию, которое в ней не может быть таким ограниченным и не свободным, как вне ее. Если церковность наша — полнота нашей жизнедеятельности, наша церковность не мыслима без постижения церковной *догмы, в которой заключены начала всяческого знания*. Все наше человеческое познание не что иное, как сознательное или бессознательное постижение церковной догмы. И это познание тем менее ограничено и тем более свободно, чем лучше сознается церковная его природа.

---

* «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях», ст. 2. Сочин. т. II (изд. 4, М. 1900), стр. 162. Ср. конец 1-й ст., ib. стр. 88 сл.

С нас достаточно знания о Христе, притом распятом, не потому, что мы можем пренебрежительно отбросить всякое другое знание, но потому, что мы через знание о Христе можем настоящим и полным образом познавать все остальное.

Церковь обладает полнотой непорочного знания; но она раскрывает его нам и в нас лишь в меру нашей жизни в ней. И путь человеческого знания тяжел и полн опасностей — и на нем «нудится» и «силою берется» Царство Небесное. Вселенски удостоверенное исповедание Православной веры кратко и сжато, и хотя оно содержит в себе полноту человеческого знания, оно содержит ее сокровенно и в значительной мере в смысле отрицания бывших и возможных заблуждений. Однако мы исповедуем не слова, но заключенное в них содержание, и необходимо движемся к нему. И ясно, что понимая в духе сказанного Церковью все нами познаваемое и — первее всего — постигая смысл самой церковной догмы, мы неизбежно приходим к знанию субъективному. Но субъективное или лучше — индивидуальное еще не совпадает с ошибочным, хотя и может с ним совпадать. В силу ограниченности моей я усматриваю церковную истину только с этой стороны. В необходимости такого «только» — моя ограниченность, в признании ограниченности за всю полноту — мое заблуждение. Но усматриваю я все же нечто действительное, действительный аспект истины, как другие усматривают иные ее аспекты, мне недоступные. Христова живая и вселенская Истина такова, что будучи самим Христом и самим Пречистым Телом, т. е. Церковью Его, истинно и всецело содержит в себе истинность каждого из нас. Нам, несовершенным и разъединенным, являет она себя каждому из нас в особом неповторимом виде. И все виды ее равно истинны и все в совершенстве своем согласны и едины, будучи единою вселенской истиной, хотя мы и не понимаем этого, хотя всякий из нас думает, что его понимание исключает иные и что только оно одно истинно, прочие отрицая.

Постигая указываемую природу Христовой Истины, мы уже приближаемся к ней. Мы уже превозмогаем взаимную противоречивость наших мнений в чаянии их единства, которого еще не знаем. Это первый шаг к истине, первое разъятого объединение Духом Божьей Любви. Но следует ли отсюда, что все правы и, в частности, что прав я? Следует ли отсюда, что на чаянии единства следует успокоиться? — Отнюдь нет. Тогда чаяние перестанет быть чаянием, а превратится в бездеятельное холодное равнодушие. Я несомненно где-то и в чем-то ошибаюсь, ибо я человек грешный и уединенный. И не путем общих заявлений о том, что в моем понимании есть «какое-то» зерно Истины, смогу я больше ее познать; как не признанием «известной» правоты инакомыслящего смогу приобщиться к «его истине». Признание «известной» правоты

всех хорошо; сознание единства в любви, зовущей искать и ценить всяческую правду, еще лучше. Но этого еще недостаточно. Я согласен примириться с моей ошибочностью лишь в том случае, если у меня будет уверенность, что эта ошибочность не повреждает самого ядра открытой мне истины, что она преодолима мной и постепенно преодолевается. Истины в моем греховном состоянии всецело мне не познать. Но я хочу найти истинный путь к истине, путь, который непременно и безошибочно, хотя и через мои ошибки к ней приведет. Он должен мне показать, как мне во мне самом и в моих спорах с другим разобраться. И я уже знаю, что путь этот связан с преодолением моей ограниченности, с отказом моим и всех людей считать субъективно-ограниченное за полноту Истины. Я уже знаю, что этот путь не только христианское ведение, но и христианская любовь.

Несомненным основанием и критерием всего истинного является то, что исповедует как истину вся вселенская Церковь, весь православный народ. Это не отвлеченная общая формула или общеобязательная система общих формул, но, с другой стороны, и не система чисто отрицательных положений. Это такое исповедание, которое с абсолютной точностью указывает на самое истину, требуя от всякого индивидуума приобщения к ней, т. е. индивидуального ее выражения, индивидуального и тем не менее не исключающего других, но согласуемого с ними.

И приобщение к Истине через исповедание Церкви не должно быть словесным и умственным только, но и жизненно деятельным, — всецелым, т. е. выражаться в единстве деятельной любви всех членов Церкви. Ни о каком обосновании этой Истины говорить нельзя, ибо она не обосновывается, а обосновывает. Ведь даже стоящему вне Церкви ясно, что либо существует первооснова истинного, сама уже не обосновываемая, либо совсем нет истинного, а, следовательно, не может быть и отрицания его и сомнения в нем. Еще меньше можно говорить об иррациональном, либо рациональном обосновании Истины, так как и то и другое в ней и ниже ее полноты, полноту ее умаляя. Но исповедуемая Церковью Истина вовсе не внешняя данность, и не авторитет, а потому нимало не ограничивает нашей свободы. Только в ереси возможна мысль, будто, свободно признав Церковь, надо отказаться от свободы в слепой вере всему, что она говорит. Вселенская истина не ограничивает меня уже потому, что соединяясь с Нею — со Христом Иисусом, единственной истинною, т. е. Божьей Личностью, я становлюсь единым с нею, и ее акты делаются моими. Истина не вне нас, а внутри нас и мы сами в меру единства нашего с нею. Поскольку же она нам кажется внешнею, она для нас и в нас еще не существует: не только не несомненна, но и непонятна, а мы принимаем за нее наши мнения.

Приобщение наше к Истине всегда неполно и постижение ее нами всегда несовершенно, хотя и в разной степени. Дорожа своим эмпирически-ограниченным «я», любя «свое» и «себя», мы неизбежно ошибаемся: искажаем бессознательно постигаемую Истину, не понимаем ее. Но эти неизбежные ошибки не так страшны, раз мы действительно сознаем указанные условия истинного постижения. Тогда, даже не зная своих ошибок, мы сознаем свою ошибочность и движемся к Истине. Тогда мы не смеем притязать на вселенское значение наших субъективных домыслов и не «стоим во лжи». — Если мы понимаем Истину несогласно с Церковью, мы знаем, что наше понимание неправильно, но что в Истине несомненно есть аспект ее, который нам не видим, но который раскрывает и удовлетворяет истинность искажаемого нами нашего стремления. Если мы, наконец, не понимаем Истины, мы чаем ее понимания. И нам ясно, где и как искать ответа на наши вопросы и сомнения; — в приближении к вселенскому — у тех, кого вселенская Церковь называет учителями и отцами, у тех, кто святою своей жизнью осуществляет Истину несомненно и для нас. Все они, разумеется, могут ошибаться, но наша ошибка вероятнее, чем их ошибка. Ни у кого, кроме вселенской Церкви нет безошибочности: ни у святых, отцов и учителей, ни у Церковной иерархии, которой церковь по преимуществу поручает учительство. Но в общем и целом святые отцы и учители Церкви и иерархия церковная полнее и лучше знают Истину, чем мы, а потому предрасполагают к доверию им и к сугубой осмотрительности в разногласиях с ними.

Издали, из тьмы внешней, кажется, словно Церковь очень скупо и сжато определила Истину — хочется новых догм и новых откровений. Но тому, кто живет в Церкви, ясно, что ею определено все, и что неисчислимы и не вместимы для ума человеческого богатства ее догмы. То же, что извне учение Церкви представляется выраженным слишком сжато и бедно, — не худо, но хорошо. Ведь внешних и только еще входящих в Церковь чрезмерная определенность только бы смущала. Она бы казалась им посягательством на свободу искания. Православная же Церковь ревнует о свободе своих чад как о драгоценнейшем, и, мудрая детоводительница ко Христу, не смущает младенцев даже мнимым ограничением их свободы. Там, где все определено и ограничено, нет свободы и жизни, там нет Духа Божьего.

Посмотрите на догматику еретической римско-католической Церкви. Эта догматика пытается отвлеченными формулами определить всю жизнь, настолько, что католику не кажется странным, что в кратком учебнике догмы (Tanquerey. Brevior synopsis theologiae dogmaticae) [1] говорится даже о столоверчении, а в «Enchiridion symbolorum» [2] приводятся компетентные указания на допустимый процент

алкоголя в вине для причастия, на отношение церкви к аборту или дуэли и т. п. Но что из всего этого получается? — Только полное исчезновение христианской свободы, которой приходится открывать лазейки в виде разрешения понимать догму по-своему при условии молчания и внешнего подчинения. Как бы облегчилось «воссоединение церквей», если бы не были провозглашены новые «догмы» и прежде всего Filioque! Тогда бы католик, исповедующий это ложное мнение, мог бы легко убедиться в том, что истинность его мнения заключена уже в благочестивом домысле отцов церкви об исхождении Духа Святого через Сына и что его извинительная ошибка объясняется плохим знанием греческого языка, в котором «que» или «et» передается не словом «dia» (через), а словом «kai» (и). Он бы не стал считать своего и даже святоотеческого мнения догматом, ибо и святоотеческое мнение нуждается в согласовании с догмой Церкви и в церковном утверждении или разъяснении. Конечно, католические догматы столь губительны потому, что они суть мнения поместной и к тому же отколовшейся от вселенского единства церкви. Вселенские определения Истины искажать не могут. Но необходимо ли и полезно ли для малых сих стремиться к исчерпывающему определению Истины? и возможно ли оно? Ведь жизнь церковная развивается, и мир становится церковью. Ведь полнота жизни не выразима в отвлеченных словах, а как цель в определениях Церкви уже указана. Ведь нет необходимости во внешних определениях там, где единство держится деятельною и действенной любовью.

Церковь зовет нас к постижению ее догм и ждет от нас этого постижения, ибо без него не полна наша церковная жизнь. Она указывает нам и путь наших свободных исканий в освоении ее учения и предания, остерегая от внецерковных, инославных и субъективных поисков и традиций, связуя истину с жизнью в ней, в Церкви, — с таинствами, культом и добpоделанием. Едва ли надо настаивать на том, что сейчас особенным значением обладает учение о самой Церкви, — наименее догматически разработанное и уже подвергаемое сомнительным или еретическим толкованиям. Вселенскую догму о Церкви может полнее разъяснить только сама Вселенская Церковь. Обязанность же каждого из нас стремиться к осмыслению Православной догмы, т. е. установленного непререкаемо, и к исканию вселенского в церковном предании. И здесь перед нами прежде всего встает предание нашей Русской Церкви, т. е. вернее — Православное Вселенское Предание в понимании его Русской Церковью. Это предание должно быть основою и началом всех наших индивидуальных исканий и размышлений. И его попытался выразить А. С. Хомяков. Кто же такой этот отставной штаб-ротмистр, которого Ю. Ф. Самарин решился назвать «учителем Церк-

ви», что встречает некоторое сочувствие в среде русских иерархов? и каково его отношение к преданию Церкви?

К великому стыду русских людей надо сознаться, что они злостно, хотя может быть большею частью бессознательно, замолчали и основательно забыли Хомякова. Произведения его не читаются, за исключением некоторых стихотворений патриотического характера, попавших в хрестоматии. Его «Семирамиды», во многих отношениях замечательного обзора всемирной истории, его исторических, философских и публицистических статей, писем и заметок не знают.

К. Н. Бестужев-Рюмин, которого нельзя заподозрить в склонности к преувеличениям и увлечениям, писал, «что стыд и срам Русской земле, что до сих пор в Москве Собачья Площадка, где жил Хомяков, не зовется Хомяковской, и не стоит на ней его статуя. Хомяков! да у нас в умственной сфере равны с ним только Ломоносов и Пушкин!» *, но где уж нам вспоминать о словах Бестужева, раз нам нужно помнить о Добролюбовых, Чернышевских, Шелгуновых и Елисеевых! Много идей, высказанных Хомяковым, вошли в состав Русского исторического, философского и богословского миросозерцания, потеряв связь с его именем. Кто помнит, что Хомяков впервые выдвинул живознание и веру как высшее основание истины, что он всегда отстаивал значение непосредственного восприятия, которое можно назвать и «интуитивизмом»? Его помнят как чудака славянофила, смущавшего обывателей своей мурмолкой, и, отожествляя славянофильство с известным из вторых или третьих рук И. С. Аксаковым, полагают, что Хомяков отрицал всякий национальный смысл деятельности Петра Великого, отвергал необходимость «прогресса» и неумеренно превозносил русскую старину. Из него делают ура-патриота, ради этого даже забывая об известном его стихотворении к России:

«Но помни: быть орудьем Бога
Земным созданьям тяжело;
Своих рабов Он судит строго, —
А на тебя, увы, как много
Грехов ужасных налегло.
В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена,
Безбожной лести, лжи тлетворной
И лени мертвой и позорной
И всякой мерзости полна!

---

* Е. Шмурло. Очерк жизни и научной деятельности К. Н. Бестужева-Рюмина. Стр. 236, 186, цитирую по названной выше книге Завитневича, том первый, часть I, стр. 656.

О недостойная избранья,
Ты избрана. Скорей омой
Себя водою покаянья,
Да гром двойного наказанья
Не грянет над твоей главой!»

Хомяков, этот замечательный диалектик, чему, как засвидетельствованному Герценом, приходится поверить, был славянофилом, а славянофильство — вариант немецкого романтизма и шеллингианства. Если Хомяков опровергал Гегеля, так только потому, что исходил из Шеллинга. Такова ходячая схема. Она не очень хорошо согласуется с отзывами самого Хомякова, которого подозревать в неискренности, самолюбии и безотчетности нельзя, о германской философии в целом и о Шеллинге в частности. С Шеллингом Хомяков лично познакомиться стремился, желая узнать, «может ли он понять христианство»; познакомившись же, убедился что он и Неандер — «решительные шмерцы». Так же, как и родственный Хомякову по своим устремлениям Ф. И. Тютчев, Хомяков ясно видел водораздел между Шеллингом и Христианством.

Если даже допустить обычное объяснение генезиса славянофильства, являющееся ничем иным, как ученическим применением квазиисторического объяснения, которое доныне господствует в европейской науке, остается без ответа весьма существенный вопрос: почему славянофилы близки именно к немецкой романтике и к Шеллингу? Где начало «избирательного сродства»? Впрочем, я ошибся, — такой вопрос не только остается без ответа, но даже и не возникает. И это вполне естественно, ибо «историческое» или «генетическое» объяснение понимает все как арифметическую сумму или механический агрегат «влияний». «Влияния» отыскиваются, а то, что испытывает их — исчезает, вместе же с ним исчезают (конечно только с поля зрения «историка») все новое, самобытное, всякая возможность органического развития. Современный исторический метод является методом борьбы с «самопроизвольным зарождением», методом отрицания нового и творческого, в конце концов — перенесением в область человеческой жизни самых грубых форм дарвиновского эволюционизма. А так как занимаются подобными объяснениями люди по большинству философии не понимающие, и даже философских книг не читавшие, все выходит по видимости очень ясным и гладким. А что, если дело обстояло несколько иначе? Ведь не лишено вероятий, такое, например, построение. Еретическая, т. е. разлагающая себя мысль Запада подошла, и преимущественно в протестантизме, как ереси в известном смысле предельной, к самоуничтожению. Но именно благодаря этому

она в романтизме и главным образом в шеллингианстве прикоснулась к истинным истокам бытия. Романтизм и шеллингианство были неудавшейся попыткой Запада вернуться в Православие, ему неведомое, но до некоторой степени им предугадываемое. Естественно, что одновременно (и не случайно одновременно) возрождавшееся православное самосознание русских людей сочувственно откликалось на обращение Запада к Истине и осваивало восполнявшие русский ее аспект западные аспекты.

По мысли Хомякова, в древней Руси «стихия народная не враждовала с общечеловеческим даже тогда, когда общечеловеческое приходило к нам с клеймом иноземным». Но после флорентийского собора 1439 года, после засилия латынства в Польше и явно обнаружившейся в Швеции, Прибалтике и Польше ненависти к русскому, естественно разразилась борьба русской стихии с европеизмом. «Борьба 1612 года была не только борьбой государственной и политической, но борьбою духовной. Европеизм с его злом и добром, с его соблазнами и истиною, являлся в России в образе польской партии. Салтыковы и их товарищи были представителями западной мысли»; и еще теперь одному из их потомков кажется, будто вся беда России в том, что в ней не воцарился королевич Владислав. Это были люди «нравственно низкие» и «изменники». Но и то и другое, — «только историческая случайность... В сущности же их направление, произведенное случайным ожесточением народного начала, стеснявшего свободу мысли человеческой, было не совсем неправо». Потому оно и сохранилось. «Худшая сторона его выражалась в таких людях, как развратный беглец и клеветник Котошихин, или как Хворостинин, который говорил, что «Русский народ так глуп, что с ним жить нельзя»; но лучшая сторона того же требования находила сочувствие в лучших и благороднейших душах. Нет сомнения, что оно должно было получить со временем свои законные права — быть может, оно должно было впасть в крайность, потому что вызвано было противоположной крайностью».

И действительно, победив в Петре, «одном из могущественнейших умов», в Петре, который «ударил по России как страшная, но благодетельная гроза» и «пробудил» Россию к силе и к «сознанию силы», западническое течение от крайности не удержалось. И, таким образом, «совершался в России... разрыв» целостности ее культуры *.

Хомяков вовсе не отрицает великих ценностей западной культуры, хотя и ясно видит, что в ней «душа убывает». Он учитывает пользу, неизбежность и естественность увлечения западной культурой: такова необходимая судьба годов ученичества. Но он не

* См. соч. т. I, 153 сл. 180 сл. Подробное изложение и цитаты у Завитневича о. с. I, 719 сл.

закрывает глаза и на отрицательные стороны процесса, резко и глубоко критикует современное ему преклонение перед немецкою образованностью. Он настаивает на том, что пора кончить ученичество и обратиться к органическому процессу, который не отрицает всего чужого, но исходит из своего. Просвещение, «перенесенное как готовый плод, как вещь, как формула из чужой стороны... не понимает ни жизни, из которой оно возникло, ни своей зависимости от нее; оно вообще ни с какой жизнью и ни с чем живым сочувствовать не может. Ему доступны только одни результаты, в которых скрывается и исчезает все предшествовавшее им жизненное движение». Ведь, и «Запад создан не наукой, а бурной и треволненною историею... это, конечно, говорится не в попрек, а в похвалу». Заимствуемое Россией у Запада просвещение на Западе ограничено, хотя уже и обнаруживает симптомы упадка, у нас же — только «сухая формула». Плоды западнической умственной деятельности русских людей после Петра «легко упрячет любой немец в какую-нибудь карманную книжку» *.

«Истинное просвещение есть разумное просветление всего духовного состава в человеке или народе», т. е. религиозное, православное просвещение. И оно-то есть «тот живой корень, из которого развиваются и наукообразное знание и так называемая цивилизация или образованность; оно есть сама жизнь духа в ее лучших и возвышеннейших стремлениях... Просвещение есть общее достояние и сила целого общества и целого народа. Этой силой отстоялся русский народ от многих бед в прошлом, и этой силой будет крепок он в будущем... Русское просвещение — жизнь России» **.

Похожи ли эти слова на буку-славянофильство, которою русские западники еще доныне пугают своих младенцев? Наивны ли они? Скажу больше — оспоримы ли они, если взять их в общей форме? Конечно, их не могли и не могут отвергнуть и опровергнуть никакие западники. Оспаривание их возможно только путем доказательства того, что русский народ никакой самобытностью не обладает, что он — «народ неисторический», а история его — какое-то дьявольское наваждение. Разница между западниками и Хомяковым заключалась в следующем. — Хомяков и в русском настоящем (даже в 40-е и 50-е годы) усматривал «живую личность русского народа, через которую единственно делается нам доступным человечество, ибо помимо ее человечество есть только идея отвлеченная или числительное скопление личностей» ***, «интернационал», как мы бы

* Стр. 47 сл. 181 сл.
** Стр. 26 сл.
*** Стр. 76 сл.

сказали теперь. Он ощущал ценность и значение этой личности, и потому, что сам был стихийный, кондовой русский человек, и потому, что сознавал связь русского народа с Православной Вселенскою Церковью, которая по обетованию Христа не погибнет. Западники были слепы и глухи и к Православному и к Русскому, т. е. не были подлинно русскими и православными людьми, а... западниками, либо латынствующими, либо неверующими.

Случилось так — не будем говорить почему, — что западники победили. Им удалось «европеизировать» самое русскую государственность, доведя ее до идеально сухой формулы коммунизма. Бороться с Хомяковым и его традицией они не могли, ибо за Хомяковым была правда. Но они могли обессиливать питавшую его идеи среду приманкою своей «сухой формулы» и могли его и его продолжателей осмеять и замолчать *. Единственный и естественный союзник Хомякова, православный русский народ указанными уже условиями исторического развития был поставлен в невозможность бороться с барином-интеллигентом иначе, как путем пассивного сопротивления и — к великому нашему несчастию — бунта.... «Народ крепко держался за свою старину. Общество, прислушиваясь к голосу своих передовых людей, употребляло умственные силы на борьбу с невежеством, на изучение Европы, а народ все более и более откло-

---

* *Не обошлось дело и без... худшего. — Насаждавший в русской историографии* германский родовой быт С. М. Соловьев дает единственный отрицательный и всею совокупностью наших сведений обличаемый, как ложный и пристрастный, отзыв о Хомякове. Я приведу его, чтобы пояснить, как некоторые «русские» люди могли ответить на приведенные выше слова Бестужева-Рюмина. — «Хомяков низенький сутуловатый, черный человечек, с длинными черными косматыми волосами, с цыганской физиономией, с дарованиями блестящими, самоучка» (X. учился у некоторых профессоров Московского университета: у П. С. Щепкина, Мерзлякова и др., был вольнослушателем Московского университета и сдал экзамен на степень кандидата математических наук; обширные и глубокие познания X. в лингвистике, истории, философии едва ли нуждаются в подтверждении), «способный говорить без умолку, с утра до вечера» (видимо справедливо), «и в споре не робевший ни перед какой уверткой (?), ни перед какой ложью: выдумать факт (?), процитировать место писателя, которого никогда не бывало» (все другие отзывы говорят о противоположном) — «*Хомяков и на это был способен. Скалозуб (??) прежде всего по* природе, — он готов был всегда подшутить над собственными убеждениями, над убеждениями приятелей. Понятно, что в нашем зеленом обществе, не имевшем средств оценить истинное знание» (С. таким образом оценил ложность ссылок и цитат X. задним числом), «добросовестности и скромности, с последним неразлучных, Хомяков прослыл гением; это вздуло его самолюбие» (требует подтверждения), «сделало его раздражительным (?), неуступчивым, завистливым (?), злым (?)». «Из неизданных бумаг С. М. Соловьева, «Русский Вестник» 1896 г. апрель, стр. 6 сл., цитировано Завитневичем т. I, стр. 5 сл. Отрицательное и несправедливое отношение к Хомякову в семье Соловьева, как видно из обвинения Хомякова Вл. Соловьевым в «шаткости исторических представлений», видимо, наследственно. См. Завитневич т. I, стр. 2, 1123, прим.

нялся от него, не сознавая ясно, но чувствуя инстинктивно, что за кажущимся невежеством кроются настоящие живые силы» *.

Итак, А. С. Хомяков основательно забыт. Но надо вспомнить духовный облик этого человека, одного из гениальнейших русских людей. Он был цельным человеком, поражавшим разносторонностью своей кипучей деятельности, вопреки его православной «лени». — Страстный охотник, великолепно разбиравшийся во всех тонкостях спорта, сельский хозяин, изобретавший какие-то новые сельскохозяйственные машины и изыскивавший новые способы «накатывать» зимнюю дорогу, он увлекается и медициною — ведет ожесточенную борьбу с холерой. Он пишет и составляет проекты наиболее разумного освобождения крестьян и реформ в судопроизводстве, старается установить правильное понимание русской общины. И он ведет со своими друзьями действительно бесконечные споры по истории, философии, богословию, языковедению и т. д. Под его воздействием развивается Ю. Ф. Самарин. Его знаниям «завидует» Погодин. Ибо Хомяков, конечно, не ученый специалист; но он и не дилетант. Можно теперь смеяться над многими его этимологиями, над превращением англичан в славян-угличан. Но не следует забывать, что современные ему ученые лингвисты в этом от него не отличались. Почему ученому Костомарову можно простить его теорию происхождения славян русских, а Хомякову нельзя? Конечно, знаменитая «Семирамида» устарела во многом (не более, впрочем, чем «Философия Истории» Гегеля). Но понимание Хомяковым задач и методов истории, его исключительное умение раскрыть диалектическую связь между самыми разнообразными явлениями ставят его выше большинства современных нам историков, не говоря уже о теоретиках исторической науки. Хомяков первый вскрыл в религиозном процессе существо процесса исторического. Его знания в области богословия и истории церкви бесспорны. Он впервые поставил на настоящую основу вековой спор Православия с инославием и сумел заставить Запад прислушаться к голосу Русской Церкви.

Хомяков цельный человек. Но он человек сдержанный и скромный. Его «Церковь одна», его три брошюры анонимны. Он пишет их по чувству долга, стараясь не показать себя. Он скромен потому, что не только целен, а и целомудрен в самом точном и глубоком смысле этого слова. На первый взгляд читателю написанного им он кажется тусклым. Но при ближайшем углублении в него обнаруживается, что в этой видимой тусклости есть своя подлинная красота и ровное свечение, что за этой «тусклостью» диалектика,

---

*) Бестужев-Рюмин, Теория культурно-исторических типов. переп. во II издании «России и Европы» Н. Я. Данилевского 1889, стр. 560.

шутя преодолевающая величайшие трудности, и подлинное целомудрие.

Хомяков не выносил шаблонных и авторитарных утверждений, безапелляционных высказываний, за которыми скрывались умственная лень и тупое равнодушие. Часто он начинал оспаривать тех, кто по-видимому лишь повторял его собственные мысли. Слушатели же думали, что он оспаривает себя самого. Он казался веселым и насмешливым, хотя и не всегда был таковым. Во время Севастопольской осады, в период тяжелых разочарований, «на одном вечере, в приятельском кругу, Хомяков был как-то особенно весел и беспечен. Настроение его в эту минуту так резко расходилось с тоном общества, что оскорбило кого-то из близких ему друзей, который не без досады обратился к нему с упреком: «Не понимаю, как Вы можете смеяться, когда у всех скребет на сердце и обрывается голос от сдерживаемого плача». — Хомяков опустил голову, лицо его приняло выражение серьезное, но в то же время радостное и, наклонившись к тому, кто сделал упрек, он сказал ему тихо, почти шепотом: «Я плакал про себя 30 лет, пока вокруг меня все смеялось; поймите же, что мне позволительно радоваться при виде всеобщих слез ко спасению» *.

Слово у Хомякова не расходилось с делом. Он истово соблюдал обряды и посты Православной Церкви. Он не только верил, а и жил по вере, осуществляя то самое единство постижения и деятельности, которое сам называл и уяснял как живознание или веру. Он был действительно живым членом Православной Русской Церкви, раскрывшим в себе ее настоящее и прошлое, ее существо. И уже это одно заставляет нас внимательно вдуматься в его слова о Церкви и ее учении **. Разумеется, его «Опыт о Церкви» есть его индивидуальный труд, а не само учение Вселенской Церкви. Церковь, как таковая, своего суждения не высказала. Однако нельзя обойти вниманием целый ряд весьма знаменательных фактов. — С одобрения одного из крупнейших русских богословов, московского митрополита Филарета уже в 1863 г. «Православное Обозрение» начало печатать богословские сочинения Хомякова. Один из сотрудников этого журнала о. А. М. Иванцов-Платонов видел в трудах Хомякова «наиболее полное выражение широкой православной русской мысли, обогащенной результатами современного научного знания, и приведшей эти результаты к одним общим началам, — началам не

* Предисловие Самарина ко II т. Сочинений Хомякова, стр. XIII сл.

** «Нет сомнения, что глубоким воззрением на предмет христианской веры он обязан весьма обширному, продолжительному и добросовестному изучению Слова Божия и писаний отеческих, и не только этому, но и внутреннему практическому усвоению Истины Христовой сердцем и жизнью». Слова проф. прот. А. В. Горского. «Богословский Вестник», 1900, XI, стр. 521.

произвольно измышленным, а искони представляющим коренное убеждение православного русского человека». По мнению редакции, сочинения Хомякова «возбуждают богословскую мысль к самостоятельной работе. Они указывают ей новые пути исследования, по которым оно смело и свободно может идти, не опасаясь уклониться от неизменных начал Православия». Проф. Н. П. Барсов в статьях своих в «Христианском Чтении» решается сопоставить труды Хомякова с творениями св. Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского. Барсов говорит об «апостольских» и «святоотеческих» чертах богословствования Хомякова. Само собою разумеется, что мы принимаем эти отзывы, равно как и отзывы многих иерархов не за мнение Церкви, а за то, чем они являются на самом деле, — за мнения отдельных, хотя и компетентных представителей Церкви и Православного богословия.

Мы не скрываем, что в «Трудах Киевской Духовной Академии» проявилось и другое, более сдержанное и опасливое отношение к сочинениям Хомякова. Но нельзя не отметить любопытного факта — Хомяков читал свой «Опыт» двум сельским батюшкам, и они заявили, что только при этом чтении они поняли некоторые таинства, особенно миропомазание, а то, сознавались батюшки, «в семинариях, да и в книге Евсевия никакого ясного смысла мы не получили» *.

Кажется, что всем сказанным достаточно выясняется смысл и значение переиздания «Опыта», недавно переведенного на немецкий язык **. И нам не представляется смелым связывать наши чаяния на дальнейшее развитие Православного Русского богословия с возвращением к богословской традиции Хомякова. Во всяком случае она более надежный руководитель, чем дилетантские опыты или смелые построения Соловьева и его последователей.

Переиздаваемое сочинение Хомякова в рукописи озаглавлено «Церковь одна»; название «Опыт катехизического изложения учения о Церкви» принадлежит издателям сочинений Хомякова: в «Православном Обозрении» 1864 г. труд озаглавлен «О церкви». Когда написан «Опыт», с точностью установить нельзя. Самарин сообщает, что «А. С. Хомяков долго держал его в портфеле», и считает его «несомненно» «первым трудом автора по части богословия». Первые сведения об «Опыте» относятся к 1854 г. — В письме к Ю. Ф. Самарину Хомяков хлопочет об издании греческой рукописи, будто бы найденной Д. А. Валуевым, тогда уже покойным, и снабженной им «маленьким предисловием по латыни». Эта рукопись и есть

* Русский архив 1884 г., кн. 2, стр. 324 сл. См. Завитневич I, стр. 35—49; I, 2 стр. 1043—51.

** Oestlishes Christentum, herausgeg. von N. v. Bubnow und Hans Ehrenberg, B. II. München, Beck, 1925.

«Опыт», который Хомяков называл своим «Исповеданием» и на который смотрел как на завещание Валуева, «который меня понудил этим заняться в надежде на доброе воздействие на Англию». Упоминание об Англии (переписка с Пальмером началась с 1844 г.) и Валуеве, который «никогда не расставался» с рукописью или списком, и, может быть, перевел или заказал перевести «Опыт» на греческий язык по согласию с автором, а умер в 1845 г., позволяют датировать рукопись Хомякова приблизительно 1844—1845 годом. В 1845—46 г г. она ходила по рукам в Москве вместе с русским «переводом», причем имя автора оставалось неизвестным. В 1847 году Хомяков читал ее в Эмсе Гоголю и Жуковскому. Однако при жизни Хомякову не удалось напечатать ее ни в России, ни за границей. Он смог лишь утешиться одобрением некоторых духовных лиц (митрополита Филарета), нашедших впрочем «Исповедание» «к тиснению неудобным и сомнительным». Может быть, и мистификация с греческим языком была вызвана желанием облегчить напечатание *.

* См. Завитневич I, 2 стр. 1034—1043.

АПОЛОГЕТИЧЕСКИЙ ЭТЮД

«Платон, Христос, Кант и другие учители жизни...». Подобные изречения — а их часто приходится читать и слышать — не только смешны (вроде, например, сочетания «Бухарин и Гегель»), но и совершенно неприемлемы для христианского сознания. А между тем они довольно точно отображают современное мировоззрение. «Христиане», задумывающиеся над своею верою и желающие «научно-критически» оправдать ее преимущественность, признают христианство «наиболее истинною и наиболее совершенною» религией. Но из этого должно следовать не только то, что и другие религии содержат в себе нечто от истины, и это весьма допустимо, а и многое другое. Именно. — Если преимущественность христианства обосновывается только путем его сравнения с другими религиями, абсолютная истинность его остается еще под сомнением. Если так, то в нем могут содержаться и заблуждения, которые не мешает исправить, и занесенная в него ложь, которую хорошо бы удалить. Тогда, пожалуй, возможно, что оно первоначально было чисто и строго нравственным учением, догма же его выдумана и привита хитрыми греками. И действительно, дополнять, исправлять и развивать христианство брались и берутся очень многие, причем ограничение этих исправлений возвратом к «первоначальному» — только словесно и является плодом недомыслия. Все еще вполне реален образ одного президента Северо-Американских Соединенных Штатов, который вырезал из имевшихся у него двух экземпляров Библии все показавшиеся ему правильными и поучительными тексты и, наклеив их на страницы особо заготовленной тетради, составил таким образом, весьма портативное и легко усвояемое изложение христианства. Не желая обижать современников, от указания аналогичных фактов воздержусь. Да и надо ли их указывать? — Если обратиться к существу вопроса, так большинство «образованных» людей относятся к христианству не иначе, чем упомянутый президент. Записано в тетрадку или «признано» и «усвоено» — не все ли равно?

Не следует понимать сказанного в том смысле, что с христианским сознанием несовместимы свободные искания, размышление и развитие, которое не отрицает самотожества христианской

Истины, но прямо вытекает из «вселенской» или, как это слово «кафолический», «katholikos», а не «oikoumenikos»,[1] прекрасно * передано по-славянски, «соборной» ее природы. И кто, верою утверждая абсолютную истинность христианства, вникает в его учение и живет этим учением, тот не стоит, а развивается, ибо в нем уже раскрывается, и раскрывается по-новому, сама Христова Истина, его Иисусу Христу сообразуя. Но такой христианин не станет думать, будто *он* христианство развивает: не он, а Бог через него. Он не станет стремиться к «*развитию*» христианства и остережется выдавать свои домыслы за учение Церкви, смиренно склоняясь пред ее соборным трудом, которому и он уже причастен, и пред ее соборною Истиною. Ему и в голову не придет маловерно искать доказательств в пользу христианской религии путем сопоставления ее с другими, хотя он вовсе не чувствует себя вынужденным отрицать наличие некоторых приближений к Истине в «языческой неплодящей церкви». Только отнесется он к ним иначе и понимать их будет в свете христианства.

Резко подчеркнуть отличительные особенности христианской установки представляется необходимым не только в силу других, уже приведенных соображений, но еще и в силу других, более даже существенных. — Раз христианство обладает абсолютною, т. е., в конце концов, Божественною истинностью и ценностью, не может быть и речи о проверке или обосновании его наукою. Ибо наука по самой природе своей и по существенному своему заданию не абсолютное, а относительное знание, и потому сама еще нуждается в обосновании. Наивно-непродуманы, далее, все попытки установить какое-то равноправие науки и религии или даже просто разграничить их сферы. Ведь тогда придется ограничить и ту и другую и, упрямо утверждая невозможность противоречия между ними, исповедывать — сознательно или бессознательно — учение о двойной истине. Единственный возможный выход из этой трудности заключается в том, чтобы строить науку на религиозном учении, оправдывать и поверять ее религиозною Истиною. Такой выход вовсе еще не приводит к *внешнему* подчинению науки религии, характерному для западного средневековья, и к диктаторской цензуре иерархии: задача — в осознании абсолютной и первичной ценности христианства им самим и в свободном самооцерковлении науки. Церковь относится к науке примерно так же, как она относится к государству

* «Соборной» в применении к Церкви вовсе не значит «сходящейся на соборы», «признающей соборы, как высший авторитет» и т. п. Такое толкование получилось чрез противопоставление слова «соборный» римско-католическому синониму слова «кафолический» — слову «папский». «Соборный» значит собранный из множества в единство, единый во множестве, всеединый или — со стороны более внешней — согласованный. Переводом его на немецкий язык будет не «konziliarisch», а «symphonisch» — Соборность Церкви констатирует ее «соборы», а не обратно.

и к еще языческому, еще не просветленному, хотя бы и стремящемуся стать действительно церковным миру. Она благословляет основное устремление науки, усматривает в научных определениях и выводах ограниченное и даже искаженное (впрочем, часто при всем искажении «предвосхищающее») выражение своих истин и указывает на относительность и ошибочность *для того*, чтобы сама наука, обращаясь к ней, *свободно* искала себе абсолютного обоснования и *свободно* исправляла свои ошибки. Это не сентиментальная иллюзия, а правдивое описание *существа* взаимоотношений между Православием и наукой. Правда, существо нередко затемнялось совсем не православным давлением официальных церковных инстанций. Оно, кажется нам, несколько по-иному затемняется и теперь. Русские образованные и ученые даже люди бросились, наконец, к забытой ими Церкви. Они ждут научения, может быть, даже строгого, ждут помощи в сомнениях. Обрадовавшиеся же возвращению блудного сына иерархи словно боятся резким словом его обидеть или отпугнуть. Они, впрочем, и сами — за малыми исключениями — в себе не уверены и, главное, не тверды в своем церковном самосознании. Они привыкли уважать науку и ученых, сами немного отравленные ядом «научности», и потому готовы на всякие уступки и даже на некоторое забвение своего пастырского долга. Получается трогательное недоразумение. — Приходящие в церковь ждут жезла железного, авторитета, боятся всякой критики и хотят отказаться от христианской *свободы*: иерархи же боятся даже необходимого давления, склоняются к признанию *абсолютной* ценности науки, т. е. к бессознательному умалению христианской *истины*.

Если религия христианская обладает абсолютною истиною, ясно, что на ее началах должна строиться наука. А это предполагает, что, вопреки внешнему блеску техники и ложным прельщениям «точного» естествознания, в центр всего должны быть поставлены науки о духе и, прежде всего, история. Ведь в своей обращенности к эмпирическому греховному миру христианство и есть более всего религия истории. К сожалению, христианская мысль до сих пор не подымалась в истории выше отвлеченно-моральных экземплификаций в Боссюэтовском духе, современная же «научная» история настойчиво и последовательно отрицает истины христианства. Но зачем говорить об истории вообще, если так же обстоит дело с историей самого христианства, с историей Церкви, которая и есть ось всего исторического процесса? — Усиленно разыскиваются «источники» христианства (это называется «генетическим методом»), каковые и усматриваются, главным образом, в иудействе и эллинско-эллинистических религиозных течениях. Для каждой идеи, для каждого определения, для каждого слова подыскиваются прецеденты. Предварительно выразив христианство как арифметическую сумму элементов (количество которых прямо пропорционально объему дан-

ного «ученого сознания»), и воображая, что этим путем определили христианство, а не мертворожденный плод своего умствования, отыскивают все эти «элементы» в прошлом и думают, что нашли или «объяснили», да еще «генетически», христианство. В таких упражнениях, которые более уместны у следователя, уличающего кого-нибудь в воровстве, нет только одного — христианства. Если бы оно в них наличествовало, не стали бы рассматривать его как сумму элементов.

Если мальчик последовательно построил из одних и тех же кирпичиков сначала пирамиду, потом домик и, наконец, крепость, то все-таки крепость построена не из пирамиды и домика, а из кирпичиков. Если «ученый» составил подробную таблицу душевных и физических свойств тайного советника Гёте, он этим вовсе еще не объяснил и даже не описал личности поэта. Из этих примеров и отроку ясно, что главное в изучаемом живом явлении не элементы, которые сами по себе безразличны и не существуют, а нечто другое — «синтез», «форма», «идея», «личность» (в данной связи суть дела не в наименовании). И, конечно, христианская Церковь, как некоторая личность, нисколько не зависит от того, были ли ее элементы или нет элементами других личностей и являются ли они сейчас только *ее* элементами или еще — *и* элементами других личностей.

Да можно ли даже тут говорить об элементах? — Личность не есть сумма элементов и из них не слагается. Ее характернейшая особенность именно в том и заключается, что она проявляет себя по-особому, по-своему, отлично от всех прочих личностей в каждом своем моменте и что все усвояемое ею перестает быть элементом и превращается в ее самое. Поэтому, строго говоря, нет никаких «общих» хотя бы двум только личностям элементов или моментов, «общих», по крайней мере, в том смысле, в каком понятие «общего» существует в обычном словоупотреблении и «точных науках». Личность рождается как нечто совершенно новое и единственное во всем мире, как возможность особого неповторимого аспекта всего мироздания. Иначе говоря, всякая личность, коллективная не меньше, чем индивидуальная, является особым Божьим творением *. И в исторической науке давно пора заменить гинекологическое любопытство любострастного любителя медицины (пялить глаза) религиозным уважением к таинству рождения. Тогда в изучении раскрытия личности не будет исчезать ее своеобразие и сами собой станут на подобающее им второе место и приобретут иной смысл все так называемые «влияния». А то, если не безбожный, так во всяком случае, не христианский ученый излагает историю христи-

* Для простоты пользуюсь здесь термином «личности» в обычном его значении, т. е. в смысле «тварной личности». На самом деле, разумеется, никакой тварной личности нет, а есть только Божественная Ипостась Логоса (Она же и личность Иисуса Христа), по причастию коей тварь получает личное бытие.

анства как смену «влияний» — эллинизации (острых и подострых), романизации, германизации и т. п. — самого христианства просто не желая замечать, а верующие христиане считают долгом своей совести повторять слова «ученого».

Общим положением давно уже стала мысль о том, что христианство является развитием иудейской религии, от которой и унаследовало Ветхий Завет. В лучшем случае, выдвигая преимущественность христианства, считают еврейскую религию его подготовкою, как бы — христианством в доступной и понятной избраннному и уповающему на Христа народу мере. Такой взгляд, такое понимание Ветхого Завета, как «сени» Нового, разумеется, справедливы, ибо надо не утратить сознания того, что род человеческий один и что в этом роде христианство вместе с иудейством составляет *особое* единство, *особую* личность, хотя и двуединую. Однако при наших абстрактных навыках единство сейчас же превращается в отвлеченное, неизбежно увлекая к отрицанию своеобразия им сопрягаемых личностей и к непониманию абсолютной ценности не только еврейства, но и христианства. Поэтому, утверждая иудео-христианское единство, необходимо и различать составляющие его личности: Израиль и Церковь. Согласимся, что христианство — развитие иудейства, его продолжение. Во всяком развитии, во всяком продолжении (если только оно не мыслится как механическое передвижение тела в пространстве) появляется нечто новое, ранее не бывшее. Этого нового никак не вывести из старого, ни из простой перестановки элементов старого: тогда бы оно не было новым. Эмпирически это новое не могло даже и появиться, так как из ничего тварная воля ничего создать не может. Новое могло быть лишь творением и даром Божьим, причем даже самое усмотрение его могло быть обусловленным со стороны Бога или откровенным. Если же новое, как в данном случае, есть личность, Церковь, мы должны говорить о ее рождении в эмпирическом мире. И поскольку Церковь есть живое личное единство, она не только раскрывает свое новое, но и все старое, бывшее чужим, *осваивает* и делает собою. То, что остается старым, ей не принадлежит и ее не определяет. В ней *все* новое, ибо и старое в ней обновилось и, перестав быть собой, сделалось ею. Мы не только ошибаемся, а и лишаем себя всякой возможности что-либо понимать, когда пытаемся определять Церковь и церковное не изнутри, не из самой Церкви, а извне: по тому общему, что связует старое с новым, как отвлеченное родовое понятие, и что — в рассматриваемом нами случае — является лишь несовершенным *символом* единства христианства с иудейством.

Конечно, христиане признают тот же Ветхий Завет, что и евреи. Но с тем же основанием можно сказать, что есть два Ветхих Завета: еврейский и христианский. Только христианин в силах понять истин-

ный смысл и полноту Ветхого Завета, который лишь в христианстве «исполнился», евреям же остается недоступным. Каждое слово Священного Писания разное говорит христианину и еврею, так что оно столько же является двумя словами, сколько и одним. Ибо одним оно в некотором смысле все же остается. Так один и тот же предмет, сразу воспринимаемый двумя, есть все же один и тот же предмет, хотя он и два предмета. Так одна и та же истина, постигаемая двумя, остается одною и единою, хотя как бы и раздваивается. Так взрослый человек — тот же самый человек, что и он — младенец, хотя их как бы и двое. В совершенстве бытия *всякая* личность и все личности — целокупность единого Божьего мира, так что можно сказать: столько же миров, сколько личностей, хотя и существует лишь один Божий мир.

Одна и та же истина могла равно, хотя и по-разному восприниматься и язычеством и еврейством; не потому, чтобы Моисей заимствовал ее у Платона или наоборот, как часто утверждали апологеты, а потому, что это одна и та же истина. Могло, конечно, существовать и существовало взаимовлияние. Но оно нимало не устраняет указываемого основного факта; напротив — его уже предполагает. Тот, кто «влияет», является, по меткому слову Сократа, только повивальною бабкою. Но совершенно противоестественно предполагать, будто повивальная бабка может быть отцом ребенка. Если бы такое странное событие могло иметь место, было бы невозможным *свободное* развитие и не сделала бы Истина людей свободными.

Однако множественное выражение истины, сопровождаемое или не сопровождаемое «влияниями», само по себе еще ничего не говорит о том, какое из выражений ее (мы говорим об эмпирических выражениях) полнее, т. е. истиннее. Все они могут быть одинаково истинными (как все они одинаково истинны в совершенном бытии, и их усовершающем), все могут быть одинаково ложными, и, наконец, они могут и различаться по степени своей истинности. И если мы утверждаем преимущество христианства перед язычеством, иудейством или магометанством, так не потому, что оно после первых двух и ранее третьего, а потому, что оно абсолютно истинно. Это именно сознание позволяло отцам и учителям Церкви возглашать христианские учения и восполнять и исправлять уже сказанное другими и *потому* обратившее их внимание на самое неудачно выраженную этими другими истину. Мы, привыкшие дорожить нашим маленьким «я», всегда стараемся упомянуть о сказанном в первый раз нами, хотя и не всегда склонны сообщать о заимствованном нами у других. Св. отцы одинаково устраняли и себя, и других, ревнуя только об Истине. Ибо они лучше нашего понимали, что Истина не может быть объектом индивидуальной собственности и что вызванное другим *мое* восприятие ее ценно лишь постольку, поскольку является *ее* аспектом. Христианская Истина не в выска-

зываниях того или иного отца, либо учителя Церкви, но в сознании самой соборной Церкви, которое отдельным человеком, хотя бы и святым и мудрейшим, может быть выражено лишь приблизительно.

Отсюда проистекает своеобразное отношение Церкви к ее Священному Писанию. Оно является священным и выражающим христианскую Истину только в связи со Священным Преданием, т. е. только в понимании и толковании Церкви. Церковь же определяет свое понимание лишь тогда, когда она это почитает нужным, т. е.: в той мере, в какой это ей представляется необходимым. Так, утверждая основоположность Четвероевангелия, Церковь вместе с тем научает нас не понимать упоминания о братьях Иисуса Христа и об Иосифе, как отце его, в буквальном смысле слова, хотя бы первые христиане так эти слова и понимали, хотя бы даже сами евангелисты не знали еще догмата Церкви о приснодеве Марии и ошибались.

Эта вознесенность церковной истины над временем делает обычную постановку вопроса о «влияниях» еще более неуместной. Как, в самом деле, сопоставлять учение четвертого Евангелия о Логосе с индивидуализирующим иудейскую мысль учением Филона, если существенны не слова евангелиста, а истины Церкви, этими словами выражаемые? Если бы даже наблюдалось величайшее сходство в учениях Филона и Иоанна, и тогда бы не близость эта была существенною, но евангельская новизна, указуемая Церковью, которая одна только может непогрешительно изъяснить смысл евангельских слов. Тогда бы нам нужно было прежде всего с помощью Церкви усмотреть эту новизну, ибо не потому же исповедует Церковь Богодухновенность Евангелия, что оно не «от Филона», а «от Иоанна».

Впрочем, о каком-либо совпадении Иоанновского учения о Логосе с учением о Логосе у Филона не может быть и речи. Филон двинулся от библейских текстов, проображающих христианскую догму и притом проображающих только в свете Четвертого Евангелия, совсем в другую сторону, чем Иоанн. Пафос Филона — пафос абсолютной недостижимости Бога, от которой он не может отказаться, не перестав быть иудеем, и которая тем не менее стоит в противоречии с другими его утверждениями и, в частности, с исповеданием Бога как Личности. Именно непостижимость Бога заставляет Филона обратиться к учениям раввинов о «монзах» или «силах» (dynameis) Божиих, которые, эти «низшие и подчиненные» силы, помогают Богу творить мир из материи и, ошибаясь, созидают злое. «Одно создано Богом и через Него (dia), другое же — не Им, но чрез Него»: другое создано низшими из сил. Силы иногда мыслятся Филоном как личные существа (ангелы, служители, демоны), венчаемые силою творческою и силою царственною, в конце же концов — Словом. Слово (Логос) даже именуется «сыном перворордным», «вторым богом», но и «старейшим ангелом» и «архан-

гелом». Оно — «тень Бога», коею Бог воспользовался как орудием для устроения мира. Оно «ни вечно (agenetos), как Бог, ни порождено (gennetos), как мы, но — посредине между тем и другими, обоим причаствуя». Если так, то ясно, что Бог и должен навсегда остаться абсолютно недоступным человеку.

Однако иногда Филон мыслит силы Божьи и само Слово как атрибуты Божества, причем Слово отожествляется с Мудростью, объединяя Благость и Мощь и пребывая посреди их. Предносясь Филону как атрибуты Божества, «силы» и «Слово» неизбежно должны совпасть с самим Богом. И Филон говорит о «делении», даже «истечении» (aporroia) или эманации. Если теперь мы обратим внимание на то, что Филон снимает абсолютную непостижимость Бога в утверждении возможности экстатического единства с Ним для человеческой души, когда она становится тожественною с Богом и самим Богом, нам станет очевидною неясность, двусмысленность Филоновского учения. Филон беспомощно колеблется между иудейским дуализмом Бога и человека (мира) и гностическим пантеизмом. Он ближе к гносису и Плотину, чем к Евангелию от Иоанна.

Ведь Евангелие от Иоанна говорит не о неведомом Боге гностиков, не о непостижимом Божестве, но о непостижимом Боге-Отце, коего тем не менее всецело постигает Бог Сын, а через Сына тот, кто един с Сыном. Бесконечное расстояние между тварью и Богом утверждается для того, чтобы указать путь к всецелому его преодолению и не экстатическому, которое обедняет тварь и отрицает телесность, а всяческому. «Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего» (VII, 18; X, 15; XIV, 7, 9 сл.). Поэтому не созерцательная и мироотрицающая мистика, как у Филона и Плотина, является единственным путем к Богу, и все, а не только пневматики, как у гностиков, могут достичь всецелого спасения. И Логос не одна из «сил», хотя бы и высшая, и не единство или венец сил, но — единственный Сын Божий, чрез коего «все начало бысть», тогда как Он сам был «в начале», был у Бога, т. е. устремленным к Богу (pros ton theon) и Богом, не «вторым Богом», изъясняет Церковь, а тем же единым истинным Богом. Логос не посредствующее и «среднее» существо, долженствующее сделать незаметным переход от Бесконечного к конечному человеку. И нет в христианском учении наивной попытки преодолеть непрерывность с помощью анализа бесконечных малых, ибо человек не рожден от Бога чрез посредство бесконечных по числу сил. Человек сотворен Богом Отцом чрез Бога Сына из ничего, не из предшествовавшей материи; но он становится сыном Божиим или — по благодати истинно рождается от Бога *потому*, что истинный и единственный Сын Божий дал человекам «власть быть чадами Божьими». В связи со всем этим понятно обосновывающее все для нас утверждение,

которое казалось иудеям кощунственным соблазном: Логос Сын Божий и есть Иисус Христос (I.14).

Истинной и всецелой Божественности Иисуса Христа не вывести ни из эллинизма, ни из иудейства, ни из филонизма. Постижение ее не может быть плодом синтеза филонизма с мессианским чаянием, ибо нет этого постижения в моментах подобного синтеза. Синтез онтологический «ранее» своих моментов, как целое первее своих частей. А между тем в Богосыновстве Иисуса Христа и притом Распятого, — все существо христианства. И нельзя это богосыновство счесть измышлением человеческим — где нам становится ясным, что «новое» из старого невыводимо, мы всегда успокаиваем себя ссылками на «измышление» («из» — чего?) — ибо оно покоится на Богосознании самого Иисуса Христа. А возможно ли Богосознание в только — человеке.

В чем же тогда «близость» Филона к Иоанновскому «богословию»? — Филону ведомо бесконечное совершенство Божества, превышающее всякое человеческое постижение. И он верит, что Бог есть Личный Бог и что как-то человек может быть вознесен до полноты единства с Богом. В поисках решения он, побуждаемый ему еще неясными Богооткровенными словами Библии, а также домыслами раввинов и греков, смутно прозревает какое-то посредство, какого-то Посредника. Но он не может его постичь, не в силах сказать, Бог этот Посредник или не Бог. И в мечте о спасении он готов отречься от всего тварно-человеческого. Мы знаем, что смутные чаяния никак не могут породить то, чего в них нет, т. е. чаемое. Филон не может быть «источником» Иоанна. Следовательно, несомненная внутренняя связь их, как чаяния с чаемым, должна быть объяснена иным образом. Она легко объясняется, если от уместного лишь на низших степенях знания причинного метода мы обратимся к методу телеологическому. Это будет лишь сознанием и осмыслением той работы историка, которая происходит на самом деле. Ведь, если бы он не знал Иоанна, он никогда бы не «вывел» его из Филона и даже не поставил бы вопроса о их связи, превращенного им поспешно, но вторично в вопрос о Филоне, как источнике четвертого Евангелия.

Истина высказала себя устами евангелиста, т. е. Она повлекла к себе людей, ибо существо Истины в том, что Она есть желаемое и чаемое. Она и была чаемым еще тогда, когда Себя не высказывала. И Ее, конечно, чаял и искал Филон, но своими человеческими средствами найти не мог, ибо Она ему еще не являлась. Он мог только устремиться к Ней. Филон подошел к Ней ближе чем Аристовул, чем Платон, но потому что пламеннее к Ней стремился и, главное, потому что Она уже готовилась Себя явить и почти уже слышались первые звуки Ее голоса. Филон мог приблизиться

13 Зак 3080

к чаемому, ибо оно уже всегда существовало, как Истина, влекшая его к себе подобно влекущему железо магниту. Существование же Ее означает и то, что Она уже высказала себя в мире устами Иисуса Христа и устами Иоанна. Говорю «уже высказала», ибо в порядке онтологическом и для Бога всегда есть то, что для людей находится только в будущем. Бог знает, что мы сделаем, и знает в большей полноте и реальности, чем мы сами, делая это, можем знать; Бог не дожидается, пока нам заблагорассудится выполнить Его волю. Будущее находится в Боге не меньше чем настоящее.

Боговоплощение не только формальный центр исторического процесса (в роде абсолютной системы координат), но и реальный центр исторической динамики, и онтологическое средоточие всего исторического бытия. Христос Иисус — Богочеловеческий источник истории, из которого стремятся все ее потоки и в прошлое и в будущее. Чем ближе к истоку, тем чище воды истории, тем выше подъемлются ее волны, тем явственнее стремление их из него и к нему. Здесь не место в подробностях рассматривать и развивать христианскую теорию истории. Указывается же на основную идею лишь для того, чтобы сказать, *почему* так приближаются к христианству религиозно-философские течения древнего мира, хронологически ему близкие, и как это приближение следует понимать.

Итак, мы решительно отвергаем выведение христианства из иудейства или язычества, ибо отрицаем способность твари творить что-либо из ничего, ибо считаем Церковь Христову особою и единственною личностью, сотворенною Богом чрез Логос и чрез Иисуса же Христа причастную Божественно-Личному Бытию. Христианство не развитие иудейства и эллинства, а эллинство и иудейство не подготовка христианства. Их надо рассматривать как устремления твари к Богу Истине, который одаряет их естественным и даже сверхъестественным откровением *, хотя и в меру их стремления. Но эта точка зрения требует иного осмысления исторической работы, чем существующее доныне, — возврат к святоотеческой установке.

Отцы Церкви думали, писали и творили на греческом языке. Всякому ясно, что этим фактом христианская Истина нимало не искажалась, как не искажается она, если исповедуется на языке славянском, русском, латинском и т. д., хотя с данным языком связаны некоторый особый ее аспект и некоторая эмпирическая ее *ограниченность*. Эмпирическая ограниченность, опять-таки нисколько не искажающая самого существа исповедуемого, очевиднее

---

* Нам представляется важным настаивать на различии между «естественным» и «сверхъестественным» откровением. Всякое знание, как нечто абсолютно новое в мире, есть откровение. Но только то, что особенным образом связано с Иисусом Христом, по реальной связи с Ним, знанию, вере и упованию, является «откровением сверхъестественным».

в том, что Отцы Церкви были людьми своего времени. Они в большинстве стояли на уровне современного им эллинистического образования, вынуждены были пользоваться терминами, понятными их современникам, религиозно-философскими терминами, считаться с религиозно-философскими и нравственными проблемами эпохи. И только благодаря этому могло распространяться христианство: на языке ангелов оно бы осталось непонятным.

Так уже Климент Александрийский может быть связан с платонизирующим стоицизмом его времени, в том смысле, что он на языке и в терминах этого направления (ибо многое из высказанного им остается вне Церкви) выражает христианство, тогда как другие течения продолжают искать Истину человеческими средствами. Так в III веке стремление эллинистического мира к Богу выразилось в двух параллельных потоках: в языческом новоплатонизме Аммония Мешечника, сначала бывшего христианином или христианствующим гностиком, Плотина, Порфирия и в учениях Оригена и его последователей. Одновременно другие течения стремились оформить себя в терминах аристотелевской философии (Павел Самосатский — Лукиан — Арий). И когда в IV в. каппадокийцам приходится защищать «единосущие», дело Афанасия Великого, они смело обращаются к терминам и методам Оригена и новоплатоников. Читателю Трактата Василия Великого о Духе Святом (к Амфилохию) может даже показаться, что автор иногда лишь переизлагает пятую эннеаду Плотина (еще характернее приписываемое тому же Василию Великому рассуждение о Духе Святом, которое присоединено к трактату против Эвномия). Равным образом и сочинения, приписанные Дионисию Ареопагиту, могут производить ошибочное впечатление, что перед нами попытка далеко идущего истолкования христианства в духе позднего новоплатонизма и гносиса.

Все это наполняет новым энтузиазмом теоретиков разных «влияний» и тварного творения из ничего. История христианской догмы начинает подразделяться по принципу острых и подострых «эллинизаций», что, несомненно, является одним из проявлений и ярким симптомом дехристианизации европейской культуры вообще. В руках исследователей усматриваемые ими «влияния» становятся сильнейшими растворителями той суммы еврейских, восточных и эллинистических элементов, которою они подменяют живую целостность христианства. Снова распинают и убивают Христа, чтобы потом победоносно доказывать Его несуществование, так как Христа воскресшего и Бессмертного просто не видят: от Него отвернулись. Ведь то, что есть у новоплатоников, открыто умом человеческим. Если у них уже есть учение о Троице, почему считать христианское учение абсолютно-истинным, т. е. Богооткровенным и Божественным?

Однако христианская истина совсем не в таком плохом положении. Если христианин станет проповедывать свою веру на японском языке, христианство не станет ни шинтоизмом, ни буддизмом. И даже в терминологии Аристотеля можно (хотя и не без существенных ее преобразований) выразить христианскую Истину довольно точно. Пользование новоплатоновскими методами и терминами еще ничего не говорит в пользу истинности или ложности, новизны или неоригинальности высказываемого, тем более, что нет, собственно говоря, оснований назвать религиозно-философское течение II века именем языческого его потока, если Ориген (185—255) старше Плотина (204—270), Аммоний же Мешечник, может быть, сначала был христианином. Повторения и заимствования также не весьма убедительны, потому что, во-первых, важно не заимствование, а вносимое в него и могущее коренным образом изменить его смысл, т. е. вместо лжи указать на истину, исправление, потому что, во-вторых, никто не утверждает, будто новоплатоники не приближались к Истине и частично ее не выражали. Из всех мудрецов языческой древности Платон и верный истолкователь его Плотин дали наибольшее приближение к христианству и положили основание всякой истинной философии, так что доныне понятие платоника и новоплатоника синонимично понятию философа: ценность философской системы измеряется степенью ее платонизма. Наконец, надо помнить уже сказанное нами о соборности Церкви. В индивидуальной системе может находиться и нецерковное. И таковым часто бывает механически в нее переносимое из чужих и чуждых учений. Христианская догма определяется, как таковая, из центра, из Церкви и соборною Церковью, а не путем отвлеченных операций человеческого разума и статистических подсчетов.

В порядке теоретического опознания повторяется онтологическое первенство христианства. Только из христианской Истины мы в состоянии правильно оценить и понять нехристианскую философию: лучше, чем понимали и оценивали ее сами ее творцы. Тот новоплатонизм, который изучаем мы, христиане, хотя и плохие, вовсе не новоплатонизм Плотина, Ямвлиха, Прокла. Мы видим истинность его там, где Плотин и другие новоплатоники ее только чуяли или даже и просто не видели. Нам очевидна ошибочность там, где им все было несомненным. Наш новоплатонизм — нечто качественно иное, чем новоплатонизм исторический; иное и потому, что нам ясна его относительность. С роковой неизбежностью вопрос о влиянии новоплатонизма на христианство превращается в вопрос о влиянии христианизированного новоплатонизма, т. е. в конце концов — самого христианства на христианство и тем себя уничтожает, оставляя «ученого» в глупом положении.

Чтобы лучше уяснить себе отношение новоплатонизма к христианству, остановимся немного на Плотине, мысленно возвращаясь к сказанному уже о Филоне. В том основном религиозно-философском течении поздней античности, которое, с одной стороны, совершеннейшим образом выражает христианскую мысль, а с другой, завершает языческие искания, Плотину, несомненно, принадлежит первое место. Он — лучший и высший дар, какой только мог принести Христу безблагодатный мир. Он — предтеча Христов в язычестве. Плотин не знает Откровения и часто лишь бродит у порога тайн. Но там, где он видит, и в том, что он знает, он на волосок отстоит от Истины. Плотин так гениален и глубок, так широк, осторожен и точен, что, не упуская и смутного своего восприятия, сопровождает самые, казалось бы, нехристианские свои мысли оговорками, открывающими путь к христианскому пониманию и истолкованию их. Поэтому доныне для стремящегося христиански философствовать христианина нет лучшей школы, чем изучение «Эннеад». Поэтому же необычайно трудно отделить и отличить Плотина от христианства, тем более, что, как мы уже знаем, истинное и полное его понимание возможно лишь из христианства *.

Конечно, Плотин не может без оговорок быть назван пантеистом. Этому противоречит и резкое противопоставление Бога материи, которая никак с Богом отожествлена быть не может. С другой стороны, учение о материи, которое иногда выражено в столь резких формах, что позволяет ставить вопрос о Плотиновском дуализме и сближать его с некоторыми гностиками, — встречает со стороны самого философа многочисленные оговорки и упорное сопротивление, вынуждающие читателя к воздержанию от обвинений Плотина и в дуализме. Если же оставить вопрос о материи в стороне, позиция Плотина окажется еще более неясною. Каково отношение между Богом и миром? — Это не эманация в грубо-материальном смысле слова. Как будто это нечто иное, чем взаимоотношения Божественного, т. е. Единого, Ума и Души, так как Эннеады, описав их, говорят: «доселе Божественное». Но, с другой стороны, нельзя и усмотреть различие между происхождением Души из Ума и существ из Души, да и сама Душа, если в описание ее как следует вдуматься и отвлечь от существующего материю, совпадает с миром как целым, напоминая Человека или Софию гностиков.

Христианство преодолевает здесь дилемму — «пантеизм или дуализм» учением о творении из ничего. У Плотина этого учения нет (даже в таком виде, как оно есть у гностика Василида), а дана

---

* Не могу отказать себе в удовольствии и не упомянуть в данной связи замечательную книгу A. Köyré — L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme. Paris, 1923. Автор — строгий и осторожный «историк философии». Тем существеннее для меня усмотреть в его работе косвенное и проводимое на деле подтверждение защищаемых мною тезисов. Ср. особ. стр. 83 сл., 90 сл. (о Плотине).

лишь одна из его предпосылок — теория идей (и причастия). Приняв творение из ничего, мы можем раскрыть истинную интуицию Плотина и объяснить смысл его недомолвок, оговорок и неясностей. Но это будет уже «крещением» его системы, ему самому чуждым, и ее существенным видоизменением. Тогда по основной своей интуиции он окажется несравнимо более близким Православию, чем аристотелизм и аристотелизирующее томистское католичество. Но сам Плотин интуиции своей до конца не уяснил, подав повод к обвинению его в пантеизме.

Не уяснил он до конца и других своих интуиций. — Вслед за Филоном Плотин пытается сочетать бесконечность Божества с исповеданием Божества Личного. Бог Плотина «не Личность» потому, что Он выше личности, будучи ее началом. Но как возможно обесконечение (бесконечное усовершение) личности, если личность и есть определенность или конечность. Ориген, поставленный перед тою же дилеммою, счел необходимым во имя спасения Личного Бога пожертвовать Его бесконечностью. Плотин, как и Филон, постигая Истину, обосновать свою парадоксальную интуицию не смог. Она обоснована лишь в христианстве. — Бог есть Личный Бог потому, что Он — единство (единая сущность) в трех Ипостасях. Трисиятельное Божество не определено, а распределено внутри Себя, не ограничено, а саморазграничено без умаления Его совершенного единства.

Опять-таки можно сказать, что и у Плотина есть учение о Троице и что христианская догма Троичности раскрыта лишь трудами каппадокийцев, знавших Эннеады и широко их использовавших. Но, как нам уже указано, вопросы о времени раскрытия Истины и так называемых «влияниях» в данной связи значения не имеют. Что же касается Плотиновской Троицы, так посмотрим, какова она, да и не кажется ли она Троицей лишь по недоразумению.

Конечно, в умозрении о Едином Плотину предносилось то же самое, что на догматическом языке христианства именуется единою сущностью (usia) Божества. Однако весь смысл христианской догмы в том, что единая сущность не есть что-то четвертое в Троице, что-то онтологически противостоящее Ипостасям. Все Они единосущи, т. е. все — одна и та же Божья Сущность во всей ее всецелости. Отец есть вся Сущность, и Сын — вся Сущность, и Дух Святой — вся Сущность. Но нельзя отожествлять Сущность с одной только Ипостасью и смешивать ипостасное взаимоотношение Их с невозможным взаимоотношением по сущности. Поэтому, например, нельзя говорить о рождении Сына или исхождении Духа «из сущности Отца». Это имеет смысл лишь в том случае, если за недостатком слов, под словом «сущность» (usia) разумеется то «сущность», то ипостась, как и было у каппадокийцев.

Между тем у Плотина Единое, как Сущность, несомненно отожествляется с единым, как Отцом (первою Ипостасью), благодаря чему искажается все учение о Троице и прежде всего становится неизбежным субординацианство. То же самое, конечно, мы наблюдаем и у ранних христианских богословов, у Оригена и других. Но здесь эти богословы выражают не христианскую Истину, а свои домыслы и, стоя вне Церкви, еретичествуют (хотя сами и не еретики). При отсутствии равенства трех Ипостасей не может Бог быть Триипостасным или Личным. При незнании о равенстве Их невозможно постичь Плотиновскую интуицию.

Итак, в Триединстве Плотина не три Ипостаси, а в лучшем случае, две с половиной, ибо является ли у него единое, — еще сомнительно. На самом же деле Их у него не более двух, а, может быть, и одна или полторы. Ведь было бы ошибочно отожествлять Плотиновскую Душу со Святым Духом. Душа может быть сопоставляема с «Anthropos»,[2] «Адамом» или «Софией» у гностиков, с Церковию у христиан. Дух же Святой дан Плотину не в интуиции Мировой Души, а в интуиции Ума (Nous). Не случайно здесь различие терминологии (Nous—Logos; заметим, что гностики их различали). В «Уме» у Плотина до неразличаемости слиты как начало определяющее или разъединяющее (Логос, Меч рассекающий), так и начало воссоединяющее и животворящее (Дух Святой). Значит, у Плотина никакой Троицы, в строгом смысле слова, нет, а есть словесно описанная как Троица, двоица (Отец-Ум) или даже единица (Ум), что является уподоблением Бога твари и незакономерным обожением второй (отсюда — Божественность Души).

Отмечая неполноту Плотиновского тринитарного учения, мы нисколько не хотим умалить философский подвиг Плотина. Он направил свой взгляд на Свет Триединой Истины; и не его вина, что Истина ослепила его глаза. Даже в сумраке ослепления он не забыл о том, что мимолетно узрел, и, жертвуя неодолимою логикою своей мысли, решался утверждать Триединство. Он видел и единую Сущность, и Отца, и Сына, и Духа, хотя не умел Их различить, смешивая Их в Едином и Уме. Здесь он опять ближе к восточно-православной мысли, чем мысль аристотелевская и католическая. И не случайно выразители второй, европейские философы, не видели и малой доли того, что видел «язычник» Плотин, хотя изучали не только катехизисы, но и Евангелие.

Таким образом, Плотину не удается выйти за грани противоречий между пантеизмом и дуализмом и в едином воззрении постичь Бесконечность и Ипостасность (личное «качество») Божества. Легко было бы показать, как этими основными неудачами обусловлено все дальнейшее развитие Плотиновской системы. Но за недостатком места и боязнью выйти за пределы популярного изложения, я вынужден, предоставив обоснование благосклонным читателям, на-

метить лишь некоторые существеннейшие вопросы. — Не опознав Божьей Триипостасности, Плотин закрыл себе и всему новоплатонизму путь к признанию Богочеловека Иисуса Христа, а, следовательно, к постижению и обоснованию конкретной эмпирической личности и эмпирического мира вообще. Иерархическое строение мира, Плотином же с необычайною четкостью опознанное, осталось не связанным с динамикой конкретно-эмпирического бытия. Оно не раскрыло Плотину своей однозначности и однократности, т. е. не предстало перед ним как история. И здесь, в непонимании историчности христианства, странным образом сошлись дороги новоплатонизма и аристотелизма, сплетенного неразрывно с западно-христианскою мыслью. Ибо то, что на Западе считается историей, еще не история, как не история и простое повторение святоотеческих схем (Августин, Оттон Фрейзингенский, Джиоаккино дель Фьоре, Боесюэр и др.). Эти схемы, как и чаяние тысячелетнего царства, как и видения Апокалипсиса — только символы, смысл которых не раскрывается путем их повторения.

Теперь, не называя заблуждения истиною и не отрекаясь от веры Христовой, мы, с надеждою быть правильно понятыми, можем говорить об особой близости эллинистической и, главным образом, новоплатоновской мысли к Православию. Именно к Православию, так как расстояние между новоплатонизмом и западным христианством несравнимо больше. За очень малыми исключениями все близкое к новоплатонизму казалось на Западе еретическим (Эриугена, Николай Кузанский, средневековая мистика). И Запад видит в Православии уклон к пантеизму. Мы не попадаем в противоречие с утверждаемым нами, если определим западное христианство (преимущественно же католическое) как аристотелевское. Ибо с нашей точки зрения это христианство в чистоте веры не удержалось и может быть рассматриваемо как неорганическое смешение христианских и нехристианских начал. В нем живет Церковь, но вопреки энергичному утверждению ее видимости, она видима лишь с трудом и отделима от «мира» только для православного сознания. Во внешних очертаниях и самоопределениях «западная церковь» — учреждение человеческое. Человеческое же учреждение можно определять чрез отношение его к человеку Аристотеля.

Но по тем же соображениям мы отказываемся определять что-либо православное (а православное для нас синоним христианского) как платоновское или новоплатоновское. Конечно, если мы назовем себя христианами-новоплатониками, большой беды еще не произойдет. Может быть, мы даже более заслужили название «новоплатоников» (хотя и новых, но маленьких платонов), дабы удостоиться поучения, ниспосланного бл. Иерониму за то, что он был «цицеронианец». Но вера наша не новоплатоновская, не еврейская и не языческая, а христианская. Поэтому при всем нашем непреодолен-

ном еще язычестве из уважения к спасающей нас Православной Церкви, из стремления стать истинными ее сынами лучше называть себя... православными. Сознание истинности и полноты веры, которою хочешь верить при всем своем маловерии, не есть еще гордыня. Мы, может быть, безмерно хуже еретиков и язычников, но вера наша, но Церковь наша этим нисколько не опорочена. Церковь — святая.

И еще в одном отношении не должно быть у нас гордыни. — Если иные религии и философии только приближались к христианству и мы, причастные его истине, это видим, — нет в том никакой нашей заслуги, ибо не мы, а сама истина судит. Мы сами на месте язычника не увидели бы и малой доли того, что он увидел. Кроме того, мы, как существа ограниченные, как люди, еле-еле видим один только аспект Христовой Истины и с ним именно сопоставляем достижения евреев и эллинов. На деле же — им предносились иные аспекты той же истины, как иные предносятся еретикам, как всякому человеку предносится ее особый аспект. И в соборной Церкви все аспекты одинаково необходимы и ценны. И в полноте бытия все должны быть равно усовершенными. Во Христе Иисусе нет ни эллина, ни иудея, конечно, не потому, что во Христе какой-то отвлеченный человек без роду и племени, а потому, что в Нем эллин со своим эллинством, иудей со своим иудейством. Во Христе иудейство не отрицает эллинство, но оба, усовершенные и преображенные, взаимно друг друга восполняют и радуют. В древней Церкви пришедший ко Христу иудей не отвергал Моисеева закона, но «исполнял» его, т. е. соблюдая, преображал. Приходивший же ко Христу эллин не должен был принимать и Моисеев закон, не затем, однако, чтобы забыть и свой, эллинский, а затем, чтобы во всем своем эллинстве стать сыном Божьим и этим просветленным эллинством одарить земную Церковь.

Если Церковь зовет к себе назад еретиков, она вовсе не хочет, чтобы они отрекались от всего ими сделанного и делаемого, чтобы, отрекшись от себя, они обезличивали себя в чужих формах. Церковь зовет их к тому, чтобы они, в себе осознав свои ошибки, из *себя*, из *своего*, т. е. из того, что *только* им дано Богом, раскрывали и созидали новый лик Церкви. Так и в прошлом. Если новоплатоники ошибались, и мы видим их ошибки из *нашего* постижения Истины, это еще не значит, что им не предносился другой лик и что у них не было качественно иных постижений. Нам они могут быть недоступными, но они были и есть. Однако силою Христовой Любви мы можем так соединяться с ними, что, не переставая быть собою, становимся и ими, научаемся смотреть их глазами. Тогда их трудом мы постигаем им предносившееся; и наш труд начинает восполнять их дело. Чрез нас как бы получает крещение их мысль и возмещается их грех, от чего нам выгода. Мы должны продолжать дело, начатое

благословенным трудом отцов Церкви — крестить и просветлять языческую мудрость, преодолевая разделяющую нас с нею глубину времен. Тогда и чрез нас объединяется во Христе то, что рассеяно в пространстве и времени. Тогда и в нас чувствуется жизнь Вселенской Церкви. Конечно, силы и усилия наши ничтожны. Конечно, нам уже не раскрыть и не осуществить всех возможностей прошлого. А они все должны быть раскрыты, осуществлены и преображены во Христе для того, чтобы явилася совершенная Церковь. Как довершено будет недоконченное, — остается для нас тайною Божьего Домостроительства.

ОБ ОПАСНОСТЯХ И ПРЕОДОЛЕНИИ ОТВЛЕЧЕННОГО ХРИСТИАНСТВА

Одним из самых вредных заблуждений, и притом особенно опасным именно в переживаемое нами время, является отвлеченное понимание христианства. Отвлеченно же христианство понимается не только в том случае, если его отожествляют либо с чисто теоретическим учением, отвлекая его от деятельности, либо с нравственно-религиозною деятельностью, отвлекая ее от учения: если, иначе говоря, пытаются разорвать *органическое* единство «веры» и «дел». — Отвлеченным становится понимание христианства и тогда, когда ему и — более конкретно — Церкви отводится какая-нибудь одна сфера жизни, тем самым *отвлекаемая* от прочих, а прочие рассматриваются как не-церковные по существу.

Чтобы яснее выразить эту мысль и вместе с тем показать *жизненную* значительность поставленной проблемы, обратимся к конкретным примерам. — Католическое сознание представляет себе Церковь как единую стройную и — в идеале — объемлющую все человечество организацию (societas humana).[1] По своему учению, по своей морали и дисциплине, даже по культу своему, эта организация везде и у всех народов должна быть одинаковою. Собственно говоря, само изменение ее во времени, неизбежное и неоспоримое, представляется нежелательным и нуждается в оправдании — как внешнее и не затрагивающее существа. В Церкви нет уже ни эллина, ни иудея — *потому*, что все эллинское и иудейское остается за ее оградою, а если, по-видимому, и сохраняется внутри ее, то лишь в качестве чего-то случайного и внешнего, т. е. по существу своему *не-церковного*. Разумеется, на это легко возразить, что римская церковь допускает местные особенности культа и церковного обычая. Можно сослаться на архипастырские советы папы Григория Великого, усвоенные иезуитским миссионерством, на униатство, на так называемое «католичество восточного обряда» и на многое другое. Но суть дела не во внешних фактах, а в их смысле. — Местные особенности, конечно, допускаются, и к ним римская церковь очень искусно приспособляется (ср. попытки «католиков

восточного обряда» использовать наше старообрядчество), однако только потому, что допускаемые особенности признаются несущественными, случайным и внешним покровом универсально и единообразно церковного, т. е. *в силу того же отвлеченного понимания Церкви.* Ни один католик не решится сказать, что для полноты церковного бытия существование славянской и греческой литургии, двуперстия староверов и т. п. является *необходимым*, хотя не всякий католик будет возражать против допустимости того, чтобы в церкви исполнялись отрывки из «Cavalleria rusticana»[2] (действительно имевший место факт). С другой стороны, отрицать *необходимость* латинского языка и римского церковного обычая католик не решится не по соображениям принципиальным, а лишь потому, что, *вопреки* своей отвлеченной идеологии, он отожествляет универсально-единообразное с провинциально-римским и верит в абсолютную и единственную значимость римского. Допущение местных особенностей и приспособление к ним в значительной мере являются средствами для вожделенной унификации всего учения: церковной дисциплины, церковного культа. Достаточно напомнить о судьбе обращенных св. Кириллом и Мефодием и инкорпорированных Римом славян или о постепенной романизации униатского культа. Здесь нельзя ссылаться на исторические условия и человеческие ошибки, ибо дело идет о некоторой органической и потому неустранимой тенденции. Ведь она проявляется и сейчас, превращая «местные особенности» в условные и временные. Какой, в самом деле, смысл сохранять пение за литургиею Символа без «Filioque», если священник-униат обязан после слов «от Отца» тихо прибавлять: «и от Сына»? «Восточный обряд» едва ли можно сохранить неповрежденным, если разрывается связь его с православными и, в частности, русскими святыми и иконами. Останется ли русская Церковь русскою, отрекшись от св. Александра Невского, защищавшего ее от латынства, от святых Сергия Радонежского, Тихона Задонского, Серафима Саровского? Осторожные руководители новой унии, «католичества восточного обряда», в том числе и митрополит Андрей Шептицкий, сознательно закрывали глаза на то, что их паства молилась русским иконам и святым. Но, конечно, принципиально был прав папский экзарх о. Федоров, когда он определенно поставил этот вопрос и вынудил у митрополита Шептицкого единственно для католика возможное разъяснение: нельзя молиться тем русским угодникам, которые жили после «разделения» церквей и не канонизированы Римом. Русским «католикам восточного обряда» пришлось расстаться с русскими святыми и двинуться в далекий путь от Святой Руси к Риму, где, в конце концов, исчезнет и весь «восточный обряд».

Это очень показательно. — Для католического сознания национальные культуры и государства представляются находящимися вне

Церкви (поскольку универсально-церковное на практике не отожествляется с провинциально романским или римским). Разумеется, нет необходимости в том, чтобы римская церковь сохраняла средневековое отношение к государству как к «бегемоту», чтобы она включала национально-культурную жизнь в «царство дьявола». Она может даже признавать *относительную* ценность национальных идеалов, культурной деятельности и государства, может приспособляться к ним и не только косвенно, а и прямо им содействовать. Но она никогда и ни при каких условиях не признает за ними церковного, т. е. абсолютного значения. Она никогда не усмотрит своей задачи в том, чтобы принять и благословить само существо этих идеалов и этой деятельности, как свое собственное существо, и противопоставить им не совсем иные идеалы и деятельность, а только иной, церковный метод их осуществления. Такое усмотрение противоречило бы самой природе католичества как отвлеченно-универсального христианства, для которого Церковь необходимо есть интернациональная или сверхнациональная организация, «религиозный интернационал», противостоящий интернационалу социалистическому или даже — в порядке мании преследования — масонскому.

Мы не отрицаем фактов и хорошо знаем, что католическая церковь тоже благословляет и плоды земные и железные дороги. Но, всматриваясь в смысл этих благословений, мы видим, что плоды земные благословляются только на потребу человека: как средство, не как нечто самоценное, благое и прекрасное. Все понимается только как средство для того, чтобы человек мог выполнить свое назначение, лежащее по ту сторону его земного бытия; и нет в этом благословении признания существенной святости всего сотворенного Богом, нет благоговения. Земля, может быть, и отражает райское бытие, но не на ней оно начинается и она в него не раскроется и не войдет. Мне ясно, что эти замечания должны показаться католику неубедительными и непонятными. Ведь для понимания их надо исходить не из идеи спасения от мира и не из обесценивающего *процесс* развития абстрактного телеологизма Фомы Аквинского, а из идеи преображения и обожения всего мира. — Вот этот самый человек со всеми его индивидуальными чертами и особенностями, во всей полноте его конкретного бытия будет усовершен и преображен. И не погибнут для него те, кого он любит: они станут лишь лучше и любимее; и не исчезнет в царстве небесном ничто из любимого им, не заменено будет чем-то прекрасным, но все же другим: ни его народ, ни его культура: все останется собою и вполне сохранит себя в преображенности, в истинном «исполнении» своего бытия. Как это возможно и каким образом это произойдет, — мы можем лишь смутно пред-

угадывать и предчувствовать, но не знать и видеть с полною ясностью. А разве отвлеченное христианство знает, что такое царство небесное?

Низведению эмпирического бытия на степень преходящего средства мы противопоставляем таким образом его сохранение и преображение, его абсолютную значимость и неуничтожимость, т. е. истинность (*ἀλήθεια*); отрицанию церковности народа и его культуры — их идеальную и существенную церковность или святость. Поэтому для нас Церковь исполняется тогда, когда, переставая быть отвлеченною, оцерковляет и культуру и народ, дарует им святость и «бессмертие». Отсюда не следует, что признается церковным грешное и несовершенное: задача Церкви как раз в том, чтобы дать существенно-церковному в народе, культуре и человеке силы преодолеть их грехи и несовершенство и стать конкретно и действительно церковными. И тем, что она обличает зло и указует на истинный смысл бытия, Церковь и вызывает свободное его самоусовершенствование, которое, как недавно прекрасно показал митрополит Антоний, и есть спасение. Церковь должна быть конкретною; т. е. она должна быть и национально-культурным организмом. Но много народов и много культур. Следует ли отсюда, что надо всех сделать *такими же* православными, как русские или греки, и, уничтожая иные культуры, русифицировать весь мир? — Конечно, нет. Если бы в этом заключался идеал, наша точка зрения ничем бы не отличалась от практики римского католичества, хотя и более согласовалась бы с нею, чем римская теория. — Все должны стать православными, т. е. язычники должны принять Православие, а еретики — покаяться в своей ереси. Но православных «церквей» должно быть много, так чтобы каждая из них выражала особую культурную и народную симфоническую личность, хранимую особым ангелом Божиим, и чтобы все они в единстве Христовой любви составляли одну Святую *Соборную* Православную Церковь. Эта Церковь едина единством соборным или симфоническим, т. е. согласованностью и взаимодополнением всех составляющих ее «церквей», из коих каждая есть вся она, но в особом аспекте, и каждая одинаково необходима для ее полноты, хотя есть среди них и «первозванная». Эта Церковь не отвлеченная, ибо не отсекает от себя ничего сущего, но все в себя приемлет и преображает в себя. В ней нет ни эллина, ни иудея потому, что и эллин со всем своим эллинством и иудей со всем своим иудейством — ее равноценные и живые органы. В ней нет раба и свободного, ибо рабство существует лишь в грешном мире, который только хочет стать Церковью, а «свобода» — человеческое слово, слишком немощное и несовершенное для того, чтобы выразить полноту церковного бытия: свободные есть только там, где есть и рабы.

Не удивляемся, что намеченное сейчас понимание Церкви *органически* непонятно представителям отвлеченного христианства. Они видят в нем национальную исключительность и стремление к унификации отвлеченной и вынуждены отрицать самый принцип соборности, т. е. кафоличности. Но, к несчастью, и православные люди все еще недостаточно уяснили себе проблему и слишком часто сбиваются или на примитивный национализм и понимание Церкви в эмпирических категориях, т. е. на попытки превратить ее в средство эмпирической политики, или на отвлеченный универсализм. Еще до войны мне случилось из уст русского священника, и к тому же в алтаре слышать горькие жалобы на «провинциализм» Русской Церкви и сочувственную оценку римского универсализма. Когда Русская Церковь вступила в полосу гонений и угрожала стать невидимой, русские люди пытались выбить оружие из рук третьего радующегося тем, что не только отрекались от ложного религиозного национализма, господствовавшего в синодальную эпоху, но поторопились отвергнуть и основные идеи прошлого, даже не спрашивая себя, не живет ли в них вечная правда. Усиленно начали настаивать на том, что Православие не совпадает с русским Православием, что есть еще православные греки, болгары, сербы, к которым ранее многие из новых апологетов относились пренебрежительно. Выводы напрашивались сами собой: для Православия не существенно, останется или не останется видимою Русская Церковь, ибо важно быть православным, а не русским православным. Так и Православие начало пониматься отвлеченно: и полноте церковной жизни противустала идея спасения от мирской суеты, в том числе и от русского государства и русского народа. Естественными и логическими следствиями этого являлись сосредоточения на личной религиозной жизни и — при слабости и неразвитости православного самосознания — уход в католичество, сохранившее видимое единство, и *являлось бы* растворение русской эмиграции в иных поместных православных церквах. Однако православные русские люди и даже апологеты отвлеченного Православия упорно и цепко держались за верность русскому Православию и в рассеянии. Они мечтали и мечтают об особой русской Церкви за границей; и в них, когда-то приветствовавших «отделение Церкви от государства», неожиданно оживает... религиозная традиция самодержавия.

Приходится удивляться той легкости, с какою православные русские люди и даже православные русские иерархи отнеслись не только к падению самодержавия, которое *казалось* (хотя и не было) почти церковным институтом, но и к «отделению» Церкви от государства, провозглашенному первым революционным, т. е. временным, правительством и совершенно несовместимому с духом Православия. Никто как будто и не задумался над вопросом, да

может ли вообще с церковной (а не безбожной) точки зрения быть признаваемым подобный принцип. Просто радовались «свободе» Церкви от государства, т. е. от угнетения ее императорами и обер-прокурорами, и... от ее священного долга; думали не о долге и обязанностях, а о «правах», которые лишь позже были «разъяснены» большевиками и высшим монархическим советом за границею. Впрочем, в самой России православное церковное сознание очень скоро восторжествовало. — Конечно, и усопший патриарх и его правопреемники «признают» закон (= факт) отделения Церкви от государства. Они принимают на себя обязательство ему подчиняться и добросовестно ему подчиняются. Но они — ни теоретически, ни практически — не отделяют от Церкви национально-государственной и национально-культурной жизни. Как в своем так называемом «Завещании», которое я продолжаю считать подлинным, т. е. подписанным сознательно и добровольно, так и во всем своем поведении за последние годы патриарх вполне ясен и определенен. Он благословляет русских православных людей на культурно-национальную работу в советском государстве и с высоты патриаршего престола призывает их склониться перед волей народа, отвергшего царскую власть и вручившего свои судьбы новой власти. Отказываясь от всякого политиканства, от всякой политической деятельности в плоскости мирской и потому грешной политики, партийной борьбы, насилия и заговоров, справедливо признавая все это не сферою Церкви, а сферою *еще не* просветленного Церковного мира, патриарх признает, что культурная, национальная, социальная и даже политическая сферы являются сферами, в которых христианин *должен* действовать, от которых он *не должен* уходить и которые *он должен* не насилием и злом изменять, а преображать своим православным сознанием. Такая христианская деятельность обязательна для всякого. Она есть подвиг и ведет к исповедничеству и мученичеству, от которых немощный и грешный человек убегает в уступчивость и даже компромиссы, осуждаемые Церковью и голосом его совести. Это — долгий и трудный путь, требующий смиренного терпения, приводящий к сознанию своей немощи и своего греха; но это — путь правды и добра, а не горделивого насилия. Церковь не чертит политической программы и не дает конкретных указаний: какой политический и социальный строй нужен, как кто должен поступить в данном случае. Это все — дело человеческой свободы. Церковь лишь воспитывает и просветляет совесть для того, чтобы человек мог воспользоваться своею свободою по-христиански, и говорить ему, когда он согрешит. И безмерно политиканствующий иерарх не сочтет своим церковным долгом руководство стратегическими и тактическими операциями: он проведет какую-то грань между волею Церкви и конкретными актами. Но он слишком конкретизирует

волю Церкви и ошибочно считает себя выразителем ее, если от имени Церкви требует закрепощения крестьян или экспроприации капиталистов, демократической республики или самодержавия. Церковь объемлет конкретное бытие, но она делает его церковным не тем, что подчиняет его своим конкретным нормам, а тем, что, религиозно его просветляя, вызывает его свободное самооцерковление в самоосуществлении. При этом она вовсе не объявляет его безгрешным, напротив — обличает его грехи. Патриарх никогда не называл большевиков святыми, никогда не одобрял того, *как* совершился переворот и *как* поступает и осуществляет государственные русские задачи, которые не совпадают со *всеми* ее задачами, большевистская власть. Он только увидел и сказал, что за всем этим лежит воля русского народа, как особой симфонической личности, и что *существо* этой воли и этой личности не зло, хотя русский народ и совершил и совершает тяжкие грехи.

Таким образом, после долгого периода угнетения, в эпоху гонений просыпается русское православное самосознание, и первым его выразителем является патриарх, связующий прошлое русской Церкви с ее будущим. Русская Церковь обнаруживает себя как душу русского народа. Она живет и крепнет в России и, поглощенная насущнейшими своими потребностями, может временно как бы и забыть о нас, чадах ее в рассеянии сущих, т. е. сохранить с нами только связь любви и молитвы. Но мы-то можем остаться в ней, т. е. остаться русскими православными людьми, лишь в том случае, если сознательно и упорно будем держаться за всякую связь с нею, с патриархом Тихоном и с его памятью. Вот почему мы считаем всякие попытки прямо или замаскированно провести автокефалию зарубежной русской церкви, не говоря уже о смешной надежде увидеть в последней истинное существо Русской Церкви и в ней найти нового патриарха, не только антиканоничными, но и пагубными для нас и для нашего церковно-национального бытия. Однако, хотя здесь за рубежом, в среде эмигрантской интеллигенции, с некоторым опозданием и под другими именами переживающей русские революционные процессы, мы и особенно подвержены заблуждениям, не следует закрывать глаза на симптоматичность совершающегося. Отрицая тенденции к автокефалии и традицию законопослушности по отношению к мнимым наследникам старой русской власти, мы усматриваем в стремлении заграничной русской церкви удержаться как некоторое целое, естественное и законное раскрытие того же православного русского самосознания, которое живо в Русской Патриаршей Церкви. Это — та же самая нерасторжимость Церкви и культуры, та же существенная церковность национально-культурного бытия. Со всею решительностью мы отрицаем акты последнего архиерейского собора в Сремских Карловцах, вовсе не «соборные» и не

церковные, а политические и житейские. Но это не мешает нам положительно оценить искаженный в них основной мотив и сделать надлежащий из него вывод. *Церковное бытие наше — в нашей связи с Русскою Патриаршею Церковью и — чрез нее — с полнотою национально-культурного русского бытия, чрез нее, а не помимо нее,* что означало бы или отпадение от Церкви, путем мнимого создания своей, или живоцерковничество и подчинение *лжи* и *злу* большевизма.

Такова уже природа зла, что оно, не обладая самостоятельным бытием, всегда является искажением какого-нибудь блага. Потому законно и необходимо за злом всегда искать искажаемое им благо, за ложью — искажаемую ею истину. Так тенденция связать Православие с самодержавием и возвести второе чуть ли не на степень церковного догмата ошибочна, хотя русское царство и *имело* свое религиозное оправдание и основание: но существо этой тенденции, как признание за государством, которое не необходимо должно быть монархическим, церковного смысла и значения, истинно. И его нужно выдвигать в противовес мнимо-церковному политическому индифферентизму и атеистическому принципу отделения Церкви от государства. Подобное же извращение истины наблюдается в большевистском живоцерковничестве. Ибо если фактически оно обусловлено традицией угодничества власти и мотивами весьма эгоистического и даже низменного свойства, идейно оно является плодом жизненного и положительного стремления к тому, чтобы православная вера осуществлялась в полноте жизни, а не стояла как-то в стороне от социальных и политических проблем. Ошибка живоцерковников, поскольку они искренни, в стремлении стеснить жизнь условными и отвлеченными, к тому же еще ложными нормами, т. е. в отрицании ее свободы, и в ложном отожествлении этих норм с учением Церкви. Но появление живоцерковничества свидетельствует, что православное сознание действительно стоит перед возможностями дальнейшего развития и самоуяснения в направлении к христианству конкретному. Как всегда, проблемы ранее всего намечаются в ересях, коим потому и «подобает быть». Церковь может эти проблемы правильно поставить и решить, в чем и заключается ее победа над заблуждением и ложью.

Итак, мы противополагаем отвлеченному христианству, наиболее яркое выражение которого усматриваем в римском католичестве, конкретную полноту Православия как единственной и единой соборной (кафолической) и вселенской (*οἰκουμενική*) Церкви Христовой. Проблемы Православия нами лишь намечены. И хотя даже из сказанного ясно, насколько мимо него направлены все обвинения Церкви в отрицающем мир аскетизме, в защите сложившихся исторически конкретных форм жизни и в индифферентизме к полити-

ческой, социальной и культурной деятельности во имя отвлеченного метафизического бытия, эти проблемы нуждаются в дальнейшем уяснении. И чтобы хорошо выполнить положительную задачу, надо прежде выполнить задачу отрицательную, т. е. подвергнуть тщательному философскому анализу отвлеченное христианство.

Как мы уже видели, отвлеченное христианство разделяет эмпирический мир на «церковное» и «не-церковное», придавая этому разделению абсолютный смысл, т. е. проводя такую грань, что «не-церковное» ни при каких условиях не может сделаться «церковным». Если «мирской» человек становится церковным и «спасается», это равнозначно тому, что он оставляет свое мирское качество, сбрасывая его с себя как ветхую одежду и облекается в новую одежду — в новое, церковное качество. Смысл его «спасения» в том, что он свое мирское качество от себя отсекает или в себе уничтожает, не в том, что он именно его в себе преображает. О «преображении», «новом рождении», «возрождении» и т. п. говорится не применительно к полноте его эмпирического бытия, но только в применении к какому-то внутреннему его «существу», к его «душе», т. е. в применении к чему-то искусственно от него отвлекаемому и отвлеченному. Это «отвлеченное нечто» может остаться в «мире» и погибнуть вместе с ним или отделиться от «мира» и, соединясь с церковным, спастись. Но, собственно говоря, обе возможности представляются весьма непонятными и противоречивыми. Зачем «отвлеченному нечто» отделяться от мира, если оно, как отвлеченное, от него уже отделено? Как оно соединяется с церковным, если, будучи отвлеченным, от него отделено и с ним несоединимо? Иными словами, теория спасения в отвлеченном христианстве возможна лишь потому, что оно не додумывает своих основоположений до конца, а вне оправдывается исходною неясностью: покоясь на идее отвлеченной души, бессознательно эту идею еще и отрицает.

Церковное понимается как добро, не-церковное — как зло, ибо оно есть зло не только в том случае, если ему приписывается злая активность, но и в том, если оно признается нравственно-индифферентным. Поэтому отвлеченное христианство необходимо должно быть *дуалистичным* и *аскетичным*, хотя бы дуализм и аскетизм его и не выражались в предельных и ярких формах. Вполне понятно, что при этих условиях и в силу органической целостности мира церковное с диалектической и психологической необходимостью начинает пониматься как минимум эмпирического бытия. Идеалом христианской жизни делается *отрицающее мир* монашество, т. е. монашество, которое предстает не как одно из церковных состояний, хотя бы и высшее, но как единственное собственно-церковное состояние, обличающее все прочие в компромиссности и мнимой церковности. Исчезает многообразие Церкви, терпимое лишь как

уступка человеческой немощи. Эмпирически-церковное стремится к нулю, увлекая к самоуничтожению и видимую Церковь и мир, ибо предел отрицания мира или дуалистического аскетизма — в небытии.

Но каким образом дуалистическое понимание эмпирии может превратиться в полное ее отрицание? — Дело в том, что дуализм в применении к эмпирии является только несовершенным и приблизительным, «частным» выражением более глубокого, метафизического дуализма, который с отрицанием эмпирии совпадает. Эмпирическому миру противопоставляется метаэмпирический, «царство небесное», и эмпирический мир понимается отвлеченно от этого царства, т. е. — в абсолютном отъединении от него. Слова Христа: «Царство Мое не от мира сего» толкуются так, будто мир сей (а значит и конкретный человек) не может войти в это царство и будто не в мире оно растет подобно зерну горчичному и не мир пронизывает подобно закваске. Вступает в силу религиозно и философски несостоятельное различение между имманентным и трансцендентным (Фома Аквинский — Оккам и его школа — Кант). Это и есть доведенный до конца дуализм между «потусторонним», «метафизическим», «совершенным», «благом» или «добром», с одной стороны, и «посюсторонним», «эмпирическим», «злом», с другой.

Человек неразрывно, органически соединен со всем эмпирическим бытием. Оно — как бы его излучение; он — как бы скрещение его излучений. Он должен бы, казалось, целиком относиться к эмпирии и быть злом. Однако, в силу уже указанной непродуманности исходных положений, его сразу и относят к эмпирии и понимают как отвлеченное и отделенное от нее существо. Эмпирия, земная жизнь кажется каким-то местом, куда человек послан для временных упражнений или заработка. Он должен на земле заработать себе денег для покупки вечного места в царстве небесном; мир создан только для этой цели и, когда она будет достигнута, исчезнет. «Время — деньги вечности»; не более и не менее. Иным эта формула представляется глубокомысленною и, пожалуй, она хорошо выражает ответственность высокого человеческого акта. Но она, на самом деле, — плоская и ужасная формула. — Сам по себе мир никакою ценностью не обладает: принципиально он мог быть заменен бесконечным числом других возможных миров. Печально. — Если Богу угодно было, чтобы человек зарабатывал и покупал себе царство небесное, создавая культуру и государство, сочиняя стихи и философские системы, строя аэропланы и двигатели внутреннего сгорания, в поте лица своего производя краски для волос и немецкие «Scherzartikel»,[3] — так Бог столь же хорошо мог задать человеку и другие, для человека по их результату не менее полезные работы, например — стояние на одной ноге, переливание из пустого в по-

рожнее и т. п. Нечего возмущаться подобными возможностями. Ведь смысл земной жизни не в ней: она лишь средство и сама по себе бессмысленна. — Чудовищно! — Почему? Потому ли, что мы любим нашу грешную жизнь? — Нет, потому, что мы любим Тело Христово, любим и его созидание.

Если человек может спастись от мира, так только потому, что он с миром уже разъединен, странник в стране неподобия. Но тогда зачем ему еще от мира отделяться? — Конечно, лишь затем, что он с миром органически связан. Если же так, то почему возможно разделение? — Конечно, лишь потому, что он от мира уже отделен и связан с миром не органически. — Без этой исходной двусмысленности, без этой антиномии отвлеченное христианство существовать не может. И равным образом лишь антиномично может оно утверждать спасение человека в смысле соединения его с бытием метафизическим и совершенным: единство человека с ним сразу и отрицается и утверждается. Мы ничего не возражаем против антиномичности исходного положения. Но, во-первых, мы видим, что отвлеченное христианство этой антиномичности просто не сознает, выступая как логически последовательная рациональная система; а во-вторых — мы полагаем — антиномичность существует лишь для того, чтобы ее ясно формулировать и преодолеть, а не для того, чтобы перед нею безропотно склоняться. Если же указанная антиномия будет ясно формулирована, — сразу же обнаружится, что нельзя говорить о спасении от эмпирии, но только — о спасении всей эмпирии, что бессмысленно различение между имманентным и трансцендентным, лукаво подменившее более хорошее различение между относительным и абсолютным, и что отвлеченное христианство есть опасное заблуждение.

Однако мы еще не уяснили себе все его следствия. — Метафизическое бытие или спасение человека возможно потому, что оно есть бытие того же человека, хотя и ошибочно понимаемого как некое отвлеченное и при ближайшем рассмотрении совершенно не реальное существо. Но метафизическое совершенное бытие отличается от Бога и таким образом предстает в качестве некоего «промежуточного мира», находящегося между эмпирическим миром или злом и Богом или абсолютным благом. Впрочем, «промежуточный мир» более всего к эмпирическому, ибо нет, не может быть никакой связи между тварным (имманентным) и трансцендентным тварному Богом. Если так, то невозможно и знание о Боге. Всякое знание человека обречено на то, чтобы оставаться знанием отвлеченного, замкнутого в себе существа. Человек так же не может видеть Бога и общаться с Ним, как заживо погребенный не может видеть солнца и общаться с живыми людьми. Исходя, по совету Фомы Аквинского, из ощущений или даже из врожденных идей,

человек в состоянии построить систему знания о Боге и метафизическом мире. Но и ощущения, и идеи, оставаясь эмпирией, не в силах вывести человека за ее границы. Можно для самоутешения *предполагать,* что идеи и ощущения соответствуют метафизической действительности, но проверить и доказать подобное утверждение невозможно, как невозможно доказать даже и того, что сама идея Бога не есть человеческое измышление. Ведь для этого надо уже обладать не мыслями о Боге и метафизическом бытии, а самою действительностью их, ими самими. Раз они нам не даны и в известном смысле не мы сами, смешно говорить о соответствии нашей мысли о них действительности, т. е. об истине, и приходится определять истину еще хуже и наивнее: «quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur».[4] Такую истину опровергнет и самоучка. Для того, чтобы получить право утверждать истинность хотя бы одного единственного утверждения о Боге, необходимо преодолеть дуализм или отвлеченное миросозерцание. Признавая несомненность бытия Божьего, отвлеченное христианство себя уже преодолевает, однако — лишь в порядке факта и практики и лишь в меру непродуманности своих основоположений.

В неизбежном своем развитии оно должно таким образом придти к скептицизму — к сомнению не только в доказуемости бытия чего-либо за гранями эмпирии, но и в самом бытии метафизического мира и Бога. Из этого сомнения только два выхода: или отказ от знания и возвращение к наивной необоснованной вере, религиозное «опрощение», столь характерное для современности, или полный атеизм и релативизм. В последнем случае эмпирический мир признается единственным реальным бытием, т. е. Богом, тем более, что абсолютное разделение Бога и мира уже сделало второй равнозначным и разноценным Первому. Пока религиозная вера еще не совсем умерла, сохраняясь как жгучая потребность абсолютно, т. е. религиозно, обосновать эмпирическую деятельность и эмпирию вообще, и поскольку осознается теоретически отрицаемый факт неразрывной связи между миром и Богом, — эмпирическое бытие оказывается бессмысленным. Исчезают абсолютные идеалы, разрушаются основы нравственности, на мгновение задержавшись на теории «автономной этики», эмпирия становится самовластной, чтобы с горьким разочарованием убедиться в ничтожности «самовластия на мгновение», ибо все преходит и погибает, все — «суета сует, и всяческая суета». «Второй Бог» гибнет в сознании своей относительности, своей не-божественности. Тщетно усиливается он себя оправдать, провозглашая абсолютное значение своих относительных целей: относительность их сейчас же обличается. Он пытается верить в человечество, но эмпирически человечества нет, а есть только множество умирающих людей. Он обольщает себя идеалом

прогресса, но какой же может быть прогресс, если нет человечества? И какова цена прогрессу, который покупается ценою страданий бесконечного множества людей и неизвестно, будет ли уделом хоть немногих?

Разделяя церковное и не-церковное, отвлеченное христианство обесценивает и отрицает не-церковное, в частности — государство, народ, культуру. Осознавая этот дуализм как противопоставление эмпирии метафизическому, оно обесценивает и отрицает эмпирию. Наконец, достигнув последних оснований своих, т. е. противопоставления всего относительного бытия (и эмпирического и метафизического) Богу, оно тем самым противопоставляет мир Богу, как нечто Ему равнозначное, как «второго Бога». Укрепляясь в мире, провозглашая абсолютные права мирского, малого и человеческого разума, оно раскрывает в нем свою дуалистическую природу в форме рационалистического миросозерцания и во имя этого разума отрицает того самого Бога, из которого исходит в своих отрицаниях. Но попытка обожить мир неизбежно кончается неудачею — разложением в разочаровании и релативизме. Конечно, мы придаем термину «дуализм» не совсем обычный смысл. Дуализм в смысле обычного словоупотребления, т. е. как признание двух начал или богов, доброго и злого, является лишь частным случаем дуализма в нашем смысле, религиозно-мифологическою и натуралистическою его транскрипциею. К тому же этот вульгарный дуализм почти всегда сочетается с так называемым пантеизмом, т. е. с отожествлением всего бытия с Божественным и космогонического процесса с теогоническим. Впрочем, и здесь небесполезно отметить некоторые характерные совпадения. — В отвлеченном христианстве, аскетическая борьба с эмпириею сопровождается персонификацией зла и часто доводит до превращения дьявола во второго бога. Если же дьявол, в конце концов, признается существом производным и обреченным на гибель, так не иначе обстоит дело со злым богом и в большинстве дуалистических систем. В основе самой яркой из них — маздеизма — и в основе почти всех прямо или косвенно обусловленных им гностических и манихейских учений (ср. место Люцифера в системе Беме) лежит более или менее ясное сознание того, что онтологическое первенство принадлежит стоящему выше добра и зла Началу и что среди проистекающих из него добра и зла победа суждена добру.

Тут мы подходим к идее единства, которая не сознается вполне ни дуализмом, ни отвлеченным христианством, но на основе которой они только и могут существовать и развиваться. Ибо, лишь только дуализм достигает до окончательного и полного отрицания этой идеи, он тотчас же теряет право называться дуализмом и вообще существовать. Однако идея единства не только является неопозна-

ваемою основою всякого дуализма: она вместе с тем и объект его борьбы, которая таким образом оказывается внутреннею его борьбою, его внутренним саморазъединением или саморазложением, т. е. самою отвлеченною его природою.

Западное христианство развивалось на основе восточного, т. е. на основе вселенского Православия. Очень рано обнаружив свои специфические тенденции: отвлеченный рационализм и связанный с отвлеченностью дурной индивидуализм (уже Августин), оно тем не менее не сразу оторвалось от Церкви и в своем развитии испытало ряд приливов с Востока: сильные влияния восточных отцов и новоплатоновской философии, по-язычески и безблагодатно, но близко подходившей к проблемам христианства (см. наш «Апологетический этюд» в № 3 «Пути»). Южногалльское монашество и — чрез него — иро-скоттская церковь могут быть рассматриваемы почти как явления восточного христианства, а церковь эта, оплодотворившая своими миссионерами и континент, оставила глубокие следы на религиозном укладе англичан, хотя и подчиненных Римом. Возможно, что отсюда надо выводить некоторые существенные особенности англиканизма, и, во всяком случае, лишь религиозная культура ранней английской церкви объясняет чудо IX в. — Эриугену. Основы западного богословия положены Амвросием и Августином. Первый — популяризатор восточных учителей Церкви; второй — упрощал и субъективировал Плотина, приспособляя его философию к христианству, и, как это ни странно, именно индивидуалистическим субъективизмом Августина в значительной мере объясняется тайна его обаяния. Конечно, и в цицеронианстве Амвросия и в Августине, как еще более в Тертуллиане, уже явственно обнаруживает себя дух западного христианства. Однако именно в них осязательнее всего связи с живыми началами Православия; и не случайно, что от Августина начинается то течение западной религиозно-философской мысли, которое ближе всего к Православию и представлено Эриугеною, Ансельмом Кентерберийским, мистиками XII и особенно XIII и след. веков, Бонавентурою и гениальным Николаем Кузанским. Уже в XII в. оно сталкивается с типичным выразителем христиански-романского духа Абеляром, тенденции которого получили блестящее осуществление в труде Фомы Аквинского.

Весьма характерно, что именно это августиновски-новоплатоновское течение, которое нам представляется наиболее родственным Православию, хотя и не безупречным, воспринимается западно-христианским, романским и римско-католическим сознанием как частью еретическое, частью близкое к ереси. Упорно и последовательно католичество ищет в нем пантеистические уклоны и, осуждая всякий «онтологизм» как проявление пантеизма, решительно ут-

верждается на Фоме, соименнике «неверующего». Этим католичество окончательно разрывает с православным Востоком, ибо, отвергая ересь, оно вместе с нею отвергает и живую истину Православия. Необходимо, впрочем, признать, что подозрения в ереси не были вполне безосновательными. — То единство, которое, как мы видели, является основанием и вместе объектом борьбы в дуалистически-отвлеченном христианстве, дает на его почве типично-пантеистические произрастания. Потому и выдвигающее именно идею единства августиновски-новоплатоновское течение действительно ущерблено пантеистическими мотивами. Враждуя с ними, католицизм частично прав. Но он враждует не только с ними, а и с искажаемым ими существом. Отрицая в отрицании платонизма собственную свою ущербность, отвлеченное христианство отрицает таким образом себя самого и в саморазложении открывает себе путь к преодолению своей дуалистической природы.

Понимая дуализм в смысле более широком, чем то обычно делается (см. выше), мы не склонны умалять и своеобразие западно-европейского пантеизма, связанного, по нашему мнению, с германским духом. Пантеизм есть отожествление Бога с относительным бытием, причем это бытие может в пределах пантеизма и разделяться на доброе и злое, т. е. пантеизм может быть или монистическим или дуалистическим, вернее и для отличия от дуализма в установленном нами смысле слова — «относительно-дуалистическим» или «имманентно-дуалистическим». Но при отожествлении относительного бытия (практически — главным образом человека) с Богом возможны два случая: или, как в индусском пантеизме, относительное бытие (и человек) растворяются в совершенном Божестве и признаются иллюзией или относительное бытие (и человек) растворяет в себе Божество и становится на место Бога. Достаточно напомнить историю немецкого идеализма и его средневековых предтеч, чтобы отнести западно-европейский пантеизм ко второму виду. С другой стороны, совершенно очевидна родственность этого «германского» пантеизма романскому дуализму, в своем развитии, как уже показано, приводящему к обожению эмпирии.

Пантеистическое христианство столь же отвлеченно, как и дуалистическое, оно тоже отделяет или человека, признаваемого Богом, от совершенного Божественного Бытия, или совершенного (?) Бога от полноты конкретности. Но недостаточность и пантеизма и дуализма вполне ясны лишь с точки зрения истинного и высшего, православного миросозерцания, умаленными и односторонними извращениями которого оба они являются.

Среди церковно-настроенных писателей утвердилась традиция рассматривать все религии как продукты вырождения единой истинной религии, т. е. христианства или — для более древней эпохи —

еврейства. К сожалению, эта глубокая и правильная мысль сразу же получила наивное и неверное истолкование: онтологический порядок смешали с хронологическим. В таком виде теория представляется и необоснованною и маловероятною. Она оказывается не более состоятельною, чем библейские представления об истории и строении мира и вынуждена уступить свое место так называемым научным теориям, которые отвергают и ее онтологическую правду. Последнее понятно, так как эти теории исходят не из христианства как единой истинной религии и действительного основания всякого научного знания, а из некоторого отвлеченного и расплывчатого представления о какой-то универсальной религии, да и то в самом лучшем случае. Так появляется чисто внешняя классификация религий на монотеизм, дуализм, политеизм и пантеизм, к которым, совершенно забывшие о сущности христианства, философы прибавляют иногда еще и «панентеизм». Но поскольку мы выдвигаем основную идею религии как идею отношения между человеком (миром) и Богом, приведенная классификация представляется лишь распространительным толкованием основной, т. е. классификации религий на дуалистические и пантеистические *. Христианству отводится место среди них, словно «научное сознание» выше сознания христианского и способно судить о том, что оно отрицает или чего оно не понимает или даже не хочет понимать. Христианство, говорят нам, — вид монотеизма (по нашей терминологии: дуализма), вроде ислама и еврейства, или — вид «панентеизма».

Чтобы изучать и понимать историю религий, необходимо отбросить уместный лишь в дуализме предрассудок — веру в примат науки — и вернуться к *правде* традиционно-церковного взгляда. Ибо не религия основывается на науке, а наука на религии, как на осуществляющем себя в полноте жизнедеятельности знании об *абсолютном*. Нельзя понимать, далее, христианство, как вид, принадлежащий к роду «религия». Если уж пользоваться приемами логического определения, так христианство есть род, а все прочие религии — его виды, к тому же виды искаженные, т. е. умаленные и попорченные грехом. Христианство (Православие) — единоистин-

---

* Нам нет здесь никакой надобности вдаваться в анализ современной терминологии и подвергать критике понятия «анимизма», «фетишизма», взгляды Фразера и т. д. В данной связи это совершенно несущественно: оспаривать сомнительные понятия имеет смысл только в исследовании из области конкретной истории религий.

ное исповедание Бога и жизнедеятельное Боговедение, из коего путем ограничения и умаления его полноты получаются и пантеизм и дуализм (в частности — монотеизм). В самом деле, христианство утверждает Бога как полноту совершенного Бытия (троичность), а потому и как единственность и абсолютность Божественного Бытия. Все сущее, поскольку оно существует, Божественно; и нет бытия, кроме Бога. Это может быть *истолковано* (впрочем, ошибочно) в пантеистическом смысле и является исходным моментом для всякого пантеизма. Однако пантеизм возникает лишь в том случае, если забывается другое утверждение христианства. Христианство же утверждает еще и то, что все не только злое, но и несовершенное, все не абсолютно совершенное и благое, т. е. что и человек и весь мир, не есть Бог. Это было бы дуализмом, если бы просто признавалось существование несовершенного, и пантеизмом, если бы его существование отрицалось как иллюзия. Но христианство указывает третий, пренебрегаемый дуализмом и пантеизмом выход. Он ясен и прост для того, кто исходит из Богочеловеческого сознания и взыскует вечную жизнь чрез смерть в Иисусе Христе; он недоступен, страшен и кажется пантеистическим тому, кто стоит на «до-христианской» почве, себялюбиво держится за свое жалкое относительное бытие и мечется в низшей сфере — между пантеизмом и дуализмом.

Бог создает человека и в нем весь мир или — весь мир как человека, притом свободного, т. е. так, что человек словно и самовозникает. Бог создает человека не для того, чтобы он существовал где-то вне или «кроме» Бога, во «тьме кромешной», но для того, чтобы человек свободно обожился, т. е. стал Богом по усыновлению или по рождению от Бога чрез Богочеловека Иисуса Христа, который есть «второй Адам» или «всеединый Человек». И «несовершенное», «земное» существование человека есть путь к этому обожению, процесс его, однако не исключаемый из полноты совершенного Богочеловеческого бытия, но содержащийся в нем, и потому не «средство». В совершенствовании, в обожении человека (мира) состоит его спасение на земле, «эмпирически» не объемлющее всего бытия. Нельзя понимать наше Богоусыновление или обожение метафорически и внешне, например — в смысле согласия человеческой воли с Божьей, дарования человеческой природе Божественной чести и т. п. Все подобные истолкования (догматически устраняемые учением об ипостасном единстве двух естеств во Христе), оставляя нечто человеческое вне единства с Богом, отрицают самое идею обожения, которое должно быть совершенным и полным. Ведь рождение от Бога чрез Иисуса Христа или наше Богоусыновление, не будучи происхождением из Божественной сущности (происходим мы из ничто, *ἐξ οὐκ ὄντων*) и не возможное непосредственно, но

только чрез единородного и (по человечеству Своему) перворожденного Сына Божьего Иисуса Христа, не является тем не менее каким-то словесным уподоблением. Оно предполагает единство и отожествление твари с Богом во всем, кроме самой тварности, как таковой, и обусловленной тварностью греховности, ибо без этого «кроме» не было бы обожения, а пребывало бы только само Божество и даже — в виду того, что признавалось бы Богом несовершенное, — не было бы, собственно говоря, и Бога.

Продуманная до конца идея обожения есть страшная идея, вполне человеческим (но не Богочеловеческим) сознанием и не вместимая. Она не позволяет человеку так легко успокоиться, как идеи дуалистическая и пантеистическая. Она рождает в человеке ужас перед его грехом и мерзостью, возлагая на него безмерно тяжкое бремя ответственности; но она же рождает надежду и радость, делая бремя это легким и удобоносимым. Она кажется противоречивою и непонятною. Но ведь тварь не есть нечто самобытное и сущее рядом с Богом и кроме Бога. Твари не было до ее появления, т. е. ее в известном смысле всегда нет, и потому она необходимо перестает быть. Тварь — нечто изменяющееся от небытия к небытию же или — сама реальная изменчивость, объективное умирание в становлении или становление в умирании, непонятным образом существующее небытие. Обожение твари означает, что она перестанет и перестает быть, умрет и умирает, дабы единый Бог существовал так же единственно, как единственно существовал Он до создания твари. Но существование или «становление-умирание» твари не перерыв в единственном существовании Бога, и само обожение ее возможно лишь потому, что она в каком-то смысле существует, т. е. потому, что небытие соединено с бытием. Вне Бога тварь — ничто, почему и бессмысленно, как делает дуализм, говорить о твари вне Бога. В единственности Бога, т. е. «до» своего возникновения и «после» своего обожения (а обожение совершается), тварь тоже — ничто. Но «между» своим началом и концом (а для Бога это «между» всегда есть) она — нечто иное, чем Бог, нечто становящееся Бога и потому от Бога отличное, хотя с Ним и соединенное. Это двуединство Бога с человеком и есть Богочеловечество. Оно ничего не убавляет в Боге и ничего к Нему не прибавляет, ибо Бог выше бытия и небытия и дарует твари не жизнь, а жизнь чрез смерть или преображение и усовершение, исполнение того, что *мы* называем жизнью, и смерть того, что *мы* называем смертью, или бессмертие.

Мы так ревниво и упорно держимся за наше уединенное и жалкое относительное существование, что даже и не вслушиваемся в благовестие Божие. Мы на свой лад его пытаемся истолковать и уверяем себя, будто Бог обещает нам вечную жизнь, как эту самую

земную нашу жизнь, только без конца, без умирания. Мы не понимаем, что она и есть умирание и что Бог дарует нам большее — жизнь чрез смерть или действительно вечную жизнь, начатки которой даны и в нашей «умирающей жизни». Мы не вдумываемся в смысл сораспятия со Христом, соумирания с Ним и попрания смерти смертию, в смысле христианской самоотдачи и возможности самоутверждения только чрез нее. Все это плоды нашего себялюбия или нашего дуализма. И пока он не побежден, есть зло и грех, но нет христианского самосознания. Ибо не понять отношения человека к Богу в категориях дуализма и пантеизма, применимых лишь в сфере низшего, условного бытия и ограниченного грехом сознания; не понять этого отношения вне христианского дуализма. Божие «есть» не застывшее в неподвижности настоящее, не недвижный покой; и вот здесь-то не мешало бы вспомнить об Августине, называвшем Бога «движением стойким и стоянием подвижным» (status mobilis et motus stabiliis). Божие «есть» превышает и содержит в себе всю полноту времен, как малый свой момент. Оно превышает и содержит и полноту движения, которая есть покой, и полноту покоя, которая осуществима лишь в движении. Непонятно отношение твари к Богу, если мы думаем *лишь* о «последнем» их единстве, впадая в пантеизм, или *только* о процессе становления твари Богом, причем мы стабилизируем отличность твари впадая в дуализм. Задача наша не в том, чтобы раз навсегда установить наше отношение к Богу, т. е. стабилизировать какой-нибудь момент нашего становления, и потом спокойно заняться своим делом в отведенной нами таким образом себе сфере. Задача наша в том, чтобы сделать нашу жизнь нашим спасением, т. е. понять ее действенно и всецело, как наше обожение чрез вольное умирание наше в Боге или через самоотдачу нашу Ему и Его воле. Ибо даже самое существование наше уже предполагает, что Бог дарует нам Себя самого, «истощает» себя, дабы мы Им стали.

Если так, то нет в мире ничего, что бы не имело своей цели в Боге и не должно было стать Им. Церковь и есть полнота устремившегося к Богу мира. И нет ничего, что бы не могло и не должно было стать церковным. Христианство — полнота конкретного Богобытия. Но здесь, на земле, Церковь лишь становится, почему и следует отличать ставшее Церковью от становящегося ею и менее церковное от более церковного. Само собою разумеется, мы намечаем только основную идею. Она остается еще неясною, пока из нее не рассмотрена и не объяснена вся религиозная проблематика и, прежде всего, проблемы несовершенства, греха и зла.

ЦЕРКОВЬ, ЛИЧНОСТЬ И ГОСУДАРСТВО

Веруем во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь.

1. Церковь свята и непорочна. Она не погрешает и погрешить не может. Она всегда *есть* в полноте и совершенстве своих, как пресвятое Тело Господа нашего Иисуса Христа. Она не эмпирическое христианское человечество, не эмпирическое человечество, не эмпирический мир в их греховном несовершенстве, но — совершенство и полнота *спасенного* Сыном Божиим мира, и не только спасенного, а и *спасаемого.* Ибо в меру спасаемости их человек, человечество, мир уже и спасены, хотя и не «исполнились», не усовершены. Мир не Церковь Христова, но — *материя Церкви*, материал, из коего должно быть создано и созидается Тело Христово. Смысл существования мира, само, можно сказать, его бытие — только в том, что он *должен свободно* возрасти и *свободно возрастает* в Тело Христово или Церковь. В меру же, в какую мир не стремится — хотя бы только бессознательно — стать Телом Христовым и не становится им, — в эту меру мир есть «царство мира сего» и хочет творить похоти отца своего диавола, лжеца и человекоубийцы. Но в эту меру мир истинным бытием и не обладает.

Итак Церковь есть не просто полнота твари (мира и человечества), но — *Божья* тварь, во Христе *ставшая* полною и совершенною; если же «ставшая», то и *«становящаяся»*; ибо: как «стала», если не «становилась» и не «становится»? и как не «ставшая», если тварь? и как не «становящаяся», если Бог есть Бог живых, а не мертвых? Для Бога церковь всегда ставшая, а *потому* и становящаяся совершенным Телом Христовым тварь; для нас же, для греховно-ограниченного мира, Церковь — тварь, *ныне только становящаяся* Телом Христовым, а потому еще: и будущее и чаемое, но от этого не менее действительное Тело Христово. Становление мира Церковью, которое мы не совсем точно называем становлением и возрастанием Церкви, не есть что-то преходящее, несущественное

и нецерковное, но — сама Церковь, которая вместе с тем и возросла и совершенна, хотя и не эмпирически она возросла и совершенна. Церковь совершенная и Церковь возрастающая и усовершающаяся не две Церкви, но — одна и единая святая Церковь, так однако, что единство ее исходит из ее полноты и совершенства и ведомо лишь самой единой Церкви, а не внешним.

2. Если святая Церковь едина и если становление мира Церковью и есть сама эта единая святая Церковь, — необходимо признать, что Церковь на земле видима и действительна, хотя и не во всей полноте своей. По совершенному единству учеников Христовых познает мир, что Бог возлюбил их, как возлюбил Он Сына Своего, и что Сын Его в них (Ио. 17, 23). Но еще не «исполнилась» для нас Церковь, и мы только молимся: «*Да приидет* Царствие Твое; да *будет* воля Твоя *и на земле, как на небе*» (Мф. 6, 10). Ибо в полноте бытия, «на небе», где и земля искуплена и преображена, Церковь всегда полна и совершенна. Эмпирически же, для нас она существует как действительное средоточие мира во Вселенской Православной Церкви, так что всегда мы можем сказать, где Церковь, хотя иногда и не можем сказать, где ее нет. Ведь то, что становится Церковью, в меру этого становления уже церковно и ведомо самой Церкви, как таковое, и однако может оставаться еще невидимым, как церковное, для очей грешных и телесных. Так говорит церковь о «неплодящей языческой церкви», отмечая наличность истинного, т. е. церковного, в самих заблуждениях; отличающий же себя от единства церковного может и не усматривать этого истинного, все считая одним заблуждением, или же ложное считать истинным.

Когда говорим о «становлении» или «развитии» Церкви на земле, не порочим ее совершенства и не отрицаем ее полноты; ибо говорим применительно к нашим, человеческим понятиям и не о самой совершенной Церкви, а о том мире, который ею «становится» и до церковного бытия развивается. *Мир* развивается, Церковь же всегда полна и превышает развитие его, в полноте своей всецело и совершенно это развитие содержа. Церковь знает себя непорочно и совершенно, т. е. она знает Христову Истину, знает, *что* во всяком знании от Христа и от Церкви и потому истинно, *кто и в какой мере* принадлежит к Церкви; а нам это возможно знать только в Церкви, от Церкви, из Церкви. Сама Церковь не судит о внешнем, т. е. она не отсекает от себя чего-либо целостного и в какой-либо, хотя бы наималейшей, степени становящегося церковным. О ложном мнении, о язычнике или еретике она говорит лишь: это и это в них ложно и нецерковно; но она не утверждает, что все в них нецерковно и ложно. Самим актом отлучения открывает она за-

блудшему дорогу к ней. Равным образом и свою, т. е. Христову Истину Церковь в эмпирических обнаружениях своих не стремится выразить всецело, исчерпывающим образом в виде общеобязательных отвлеченных положений. Это эмпирически невозможно и не благопоспешно. Церковь эмпирически стремится только к тому, чтобы путем немногих общих указаний и преимущественно (но не исключительно) отрицательных (осуждающих заблуждения) положений определить область Христовой Истины как бесконечного задания для грешного и спасающегося мира и как полноты Церкви совершенной. Ревниво оберегая *свободу* прелагающегося в нее мира, Церковь ничего не навязывает ему, ни в чем его не насилует, не «заставляет его войти» туда, куда входить он не хочет. Она только указует ему, где искать Истину и в чем (— в любви —) признак приближения к ней, отмечая, что всякая тварь Божия должна стремиться к Истине *свободно* и *по особому*, этой именно твари указанному от Бога пути и осуществлять Христову Истину в ее, твари, особом даре. Церковь не запугивает заблуждающегося и грешного земными и вечными карами, но просто указывает ему на неизбежные последствия его поведения, которых он по неразумию своему не видит, — так же, как мать остерегает играющего с огнем ребенка. Церковь возрождает надежду в отчаявшемся и повторяет слова возглавляющего ее Иисуса Христа: «Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные и Я упокою вас». Ибо придти к ней и значит придти к Истине.

Итак, раскрытие Церкви на земле не следует понимать в том смысле, будто Церковь есть некоторая готовая и неподвижная форма (организация, система культа и учения), под которую надо подвести весь мир, предварительно отсекши все под эту форму не подходящее. Не следует считать Церковь какою-то мертвою, застывшею частью живого мира, но — самою жизнью его. Церковь завершена *лишь* в полноте своего бытия, но эта полнота содержит в себе и полноту своего эмпирического становления или раскрытия (§ 1). Эмпирически Церковь все время раскрывается и развивается и в своем учении, и в своей жизни, и в своей организации; т. е. — повторяем — *мир* все время развивается и совершенствуется в нее, всегда совершенную. В каждую новую эпоху Церковь являет миру новые стороны своей Истины, именно этою эпохою взыскуемые. Так не изволилося Духу Святому и отцам Церкви ясно высказаться о двух естествах и двух волях во Христе, пока чада Церкви не стали вопрошать об этом и смущаться своими ошибочными человеческими домыслами, пока откровение не стало жизненно необходимым. Все это нисколько не противоречит святости и непогрешимости Церкви. Она свята и непогрешима в полноте своей, свята и непогрешима в каждый миг своего раскрытия на земле, ибо, являя новое, не отменяет старого;

высказывается же сообразно временам и срокам потому, что младенцев не питает твердою пищею. Смысл «развития» Церкви не в том, что мир в нее «загоняется», но в том, что мир свободно *преображается* в нее, в том, что каждое творение в *собственном своем* качестве *свободно* становится церковным, т. е. живым и растущим членом Тела Христова. Это именно мы и исповедуем, когда именуем Церковь не только единою и святою и — отмечая ее единство и верность себе, т. е. Христу, — апостольскою, а еще и кафолическою или соборною.

3. Церковь есть *кафолическая, т. е. соборная* или — по не вполне точному переводу — вселенская, не в том смысле, что весь мир, все человечество уже и есть она, а нецерковное уже осуждено и не есть, также и не в том смысле, что весь мир исповедует некоторые отвлеченные общие истины Церкви (например — бытие Божие), и не в том смысле даже, что Церковь возглашает Истину, которую мир должен бы принять, а примет или нет — неизвестно. Церковь кафолична или «соборна», т. е. *едина по всему и во всем*, в том смысле, что ее Истина, что всякая возглашаемая ею истина вовсе не есть истина отвлеченная (т. е. не является одною общею, именно в данном «исчерпывающем» ее выражении общеобязательною формулой), но есть истина, каждым творением, каждым человеком постигаемая и осуществляемая сообразно его природе, выражающаяся по-особому в его Церковью же усовершаемой природе. Таким образом, Истина Церкви едина как любовная согласованность или симфония *всех* ее индивидуальных выражений, как — в идеале и совершенном бытии — их всеединство. Эта истина не полна, пока нет всех ее выражений, пока хоть одно из них остается только возможностью. Церковь соборна не потому, конечно, что в ней бывают вселенские и поместные соборы, как и не потому, что на вселенском соборе она высказывается с наибольшею удостоверенностью. Все это — следствия или проявления ее «соборности», как единства по всему и во всем; равным образом — следствием и осуществлением соборности является вселенскость. Не надо смешивать разные понятия и слова, строго различаемые в греческом языке. Слово «oikoumenikos» значит «вселенский» (от «oikoumene» или «икумени» — вселенная). Слово «katholikos» или «кафолический» значит «единый по всему» или «соборный»; слово же «собор» передается по-гречески словом «synodos» или «синод». При этом однако надлежит с особенным вниманием относиться к словоупотреблению славянских православных церквей, как к особому благодатному научению. То, что одно и то же слово «соборность» означает и кафоличность и значение соборов в церковной жизни и организации,

14 Зак 3080

весьма знаменательно. Ибо в соборах полнее всего выражается соборность. Однако «соборы» от «соборности», а не наоборот. Соборность или кафоличность даже вселенского собора определяется и удостоверяется самою соборною или кафолическою Церковью, ибо «соборное» (кафолическое) не может быть выражено и утверждено ни каким-нибудь отдельным человеком, ни, хотя бы и самым многочисленным собором, который может быть и «разбойничьим», но только Богочеловеком Иисусом Христом и соборным или кафолическим единством Его Церкви.

4. Христианство — единственная религия личности. Ведь для христианина личность (ипостась) не есть что-то тварное, человеческое или тварное начало, но — начало Божественное и само Божество. Личность или Ипостась Иисуса Христа не есть Его человеческая личность, но — Второе Лицо Пресвятой Троицы. Поэтому нельзя сказать иначе, как в переносном смысле, что существует какая-то человеческая «личность»; и в строгом смысле слова всякая тварь уже тем самым, что она тварь, безыпостасна, безлична *. Этим, конечно, не отрицается индивидуальность; напротив — благодаря этому только индивидуальное бытие, как таковое, и получает Божественное оправдание и смысл. Оно не что иное, как причастие твари Божественной Ипостаси или Личности чрез Иисуса Христа. И

---

* Исповедовать учение Православной Церкви о том, что в Иисусе Христе нет особой человеческой личности и что Его *совершенная* человеческая природа является личною *только* по единению своему с Божественною Личностью или Ипостасью и потому есть личность *Богочеловеческая*, но в то же самое время утверждать, будто у всякого другого человека есть своя *человеческая* личность, — значит впадать в противоречие с самим собою, в ересь, т. е. в ложь и гордыню. Ведь тогда оказывается, что Логос приял человеческую природу не целиком, а только частью, ибо вот *личности* человеческой не приял. Тогда мы окажемся побогаче и посовершеннее самого Христа Иисуса. Впрочем, гордыня наша сейчас же и смирена будет; ибо не может существовать то, что не соединено с Богом и не обожено во Христе Иисусе. Возомнив себя личностью, человек сейчас же лопается, как мыльный пузырь. Правда, гордец и тут начинает хитрить. Он говорит: «я считаю свою личность творением Божьим». — Если ты так думаешь, надо ему ответить, то ты полагаешь, что нечто (твоя личность) может появиться в мире и обожиться помимо Логоса Сына Божия, «Им же (т. е. — «чрез Него же») вся быша». Кроме того ты думаешь, будто ты, как личность, свободен и можешь даже состязаться с Богом. Но если ты *сотворен*, как «определенная», «качественная» личность, ты не можешь спорить с Богом, ибо Сотворивший властен во всякое мгновение тебя уничтожить. И в этом случае ты вовсе не свободен, ибо ты предопределен в своих желаниях и действиях твоим личным качеством, которое тебе дал Бог, о твоем желании быть и быть именно такою личностью тебя не спрашивая. Таким образом, учение Церкви о том, что человеческая природа сотворена и свободна, но вне свободного соединения своего с Богом безлична, бескачественна и еще не есть нечто определенное, обосновывает человеческую свободу; человек же становится свободным и личным не путем самоутверждающейся и пытающейся присвоить себе, «похитить» Божественное гордыни, а путем смирения и любви не к себе, а к Богу.

как не становится Ипостась Логоса ограниченною от того, что есть две других Ипостаси, так и сама Ипостась Логоса может быть и Ипостасью индивидуального человека Иисуса и Ипостасью Всеединого Христа, тело коего все спасенные им человеки, и — *по причастию* — ипостасью каждого единичного человека. *В применении к твари мы говорим о ее личности или ипостаси в смысле переносном*, и говорим только ради простоты изложения: точнее будет говорить о тварном *причастии* к Божественной Ипостаси или Личности.

Если во Христе и чрез Христа все множество спасаемых Им человеков становится Его телом и, причаствуя Его Божественной Ипостаси, делается ипостасным или личным, это множество или Церковь есть единая ипостась или личность (по своему Богопричастию). Но если Христос, делающий личным все человечество, есть вместе с тем и один из человеков Иисус, если Он не сливает всех людей в безразличии единой Личности, но всякого человека делает индивидуально-личным, подобным и Ему самому, — единая личность Церкви должна быть и всем множеством составляющих ее индивидуальных личностей. И потому мы называем Церковь всеединою личностью по причастию ее всеединой Ипостаси Логоса.

Таким образом, мир является для Церкви не только и не просто материею, которая должна и стремится стать Церковью как Телом Христовым, но еще и тем, что в становлении своем этим Телом должно причаствовать личному бытию и сделаться личным по благодати. Все, что входит, прелагается в Тело Христово, все, что становится церковным, — становится и личным. Все, о чем молится Церковь, становится «кем-то», т. е. личностью. И нет оснований признавать только всеединую личность Церкви как единую личность Церкви и вместе множество индивидуальных личностей. Между единой личностью всей Церкви и индивидуальными личностями находятся еще личности, объединяющие индивидуумов, и притом так, что они и есть единства объединяемых ими индивидуумов. Мы называем такие личности *соборными* или *симфоническими* личностями в отличие и от индивидуумов и от самой соборной, а в совершенстве своем всеединой личности Церкви. Такими соборными личностями будут, например, поместные национальные церкви. Следовательно, если мы рассматриваем всеединую личность Церкви со стороны ее множества, она предстает нам как иерархия личностей, в порядке убывания их соборности нисходящая от самой единой Церкви до индивидуумов. Но так же, как в ряду индивидуумов есть только одна совершенная личность Иисуса Христа, она же — и единородный Сын Божий и перворойдный из сынов человеческих, так же и в каждом ряду соборных личностей есть своя первенствующая. Соборная личность иерархически выше индивидуальной; и есть соборные личности разной степени. Тем не менее все личности

и равноценны, а высшая никак не ограничивает низших и не стесняет их свободы. Ибо она не что-то отдельное, вне их сущее, но — само их единство и все они в каждой из них.

5. Отсюда ясно, что в историческом своем развитии и в бытии своем Вселенская Православная Церковь отнюдь не какое-то интернациональное или вне-национальное сообщество. Так склонны определять (т. е. ограничивать) Церковь католики, которые не понимают, что в «единой по всему» не может отсутствовать и национальное. Православная Вселенская Церковь — живая личность как соборное единство многих поместных национальных церквей, из коих каждая обладает своими, только ей присущими чертами и своим особым дарованием восполняет дарования иных церквей, а их дарованиями — свое в единстве любви Христовой. И ни одна из православных церквей не стремится к тому, чтобы изменить и на свой лад образовать прочие; напротив — дорожит их своеобразием, восполняющим ее качество. Даже от ересей, как католичество и протестантство, Православная Церковь ждет не растворения их в одной из своих поместных церквей, и не какого-то несуществующего «интернационального Православия». Она ждет того, чтобы они, преодолев свои заблуждения и покаявшись, из себя самих и в своем качестве стали новыми поместными Православными церквами, живыми и ценными по своеобразию их членами Тела Христова.

6. Понимание Церкви как всеединой личности находит себе выражение и в религиозно-нравственном законе или идеале, который написан в сердце каждого и положительно дан в Христовом учении. Всякая личность должна осознать себя как свободное осуществление высшей личности, совпадающее со свободным самоосуществлением последней. Личность должна увидеть свою задачу, свой долг и подлинное свое желание в том, что она не создает что-то свое, а только — по-своему образует и индивидуирует целое и что даже сама «свойственность» эта, это особое ее, данной личности, качество есть дар Божий, творческая мысль Божия о ней, причаствуемая ею. Всякое признание чего-либо «своим» равнозначно отъединению от целого и Бога, т. е. гордыне (§ 4). И так как отъединение от целого и Бога обрекает отъединяющегося на самозамкновение в своем ничтожестве (ведь «своего» иначе, как освоения целого и Божьего, нет), — гордыня и есть самоубийство. Но если ошибочно видеть задачу всякой личности в эгоистическом саморазвитии, то неправильно видеть эту задачу и в отказе от осуществления целого по-своему, ибо тогда и целого не будет. Таким образом, всякая личность должна прежде всего проникнуться *смирением*, т. е. осо-

знать, что все в ней есть или сотворенное Богом и данное ей для развития ее особенное личное качество или сотворенная Богом высшая личность, которая должна быть ею по своему выражена. Истинную задачу личности можно определить, как *саморазвитие в раскрытии высшего и ради раскрытия высшего.* Но *такое* саморазвитие есть уже не только преодоление гордыни, а и жертва самососредоточением и самоуединением, жертва греховным я. Жертвенность христианской жизни может оставаться неосознанною, пока мы думаем только об индивидууме и высшей личности, пока человек забывает о других людях, о своих братьях, вместе с ним осуществляющих высшую личность. Лишь только он подумает об этом, долг жертвенной любви становится совершенно ясным. Ведь ради высшего и целого, ради Бога он должен признать и ценить особую задачу каждого из братьев своих, который худо или хорошо, мало или много, но все же ее осуществляет. В грешном мире мои задачи часто оказываются несовместимыми с задачами других. И прежде, чем приняться за осуществление моей, я должен подумать, правильно ли я понимаю свою задачу, не делаюсь ли жертвою своей гордыни, подменяющей Божье и целое эгоистически — моим. Если есть хоть малейшее подозрение, я должен отказаться от моего и *пожертвовать* им, ибо только так, утверждая целое, смогу я достичь истинного саморазвития. Иначе говоря, в среде других людей я могу утвердить в себе истинную мысль Божью обо мне, истинного себя, только путем самопожертвования. Ведь самопожертвованием моим будет и, может быть, приведет меня даже к жертве моею жизнью и то, что я не соглашусь отказаться от Божьей Правды и стану за нее (не за себя) пред лицом ополчившихся на нее.

Чтобы стать живым членом тела церковного, личность должна отказаться от себя, т. е. познать свое ничтожество, как твари Божьей, смириться или увидеть, что ее, личности, своеобразие, ее качество и таланты, что она сама, как эта особенная личность, — создание Божье и начаток ее церковного или личного бытия. Она должна *свободно* смириться и *свободно* сделать сознательным бессознательное свое стремление к Богу, каковое стремление и есть ее существование. Поэтому, призывая человека к смирению, Церковь призывает его, собственно говоря, к истинному саморазвитию, понимаемому как выполнение его и Божьей воли, т. е. к осуществлению в себе особого образа Божьего. Церковь не навязывает человеку никакого общего образца, ибо личность неповторима и единственна, общею же может быть только личина (таков первоначальный смысл лат. слова «persona»). Она побуждает человека определить свое призвание и в своем «звании» служить Богу. *По-своему* должен он осуществлять и все глубже постигать единую Истину Церкви, причем Церковь своими определениями ограждает

его от заведомо гибельных заблуждений и показывает пути постижения, но вовсе не принуждает слепо и только по доверию («на веру») принимать готовое. Зная, что *всякому* дается от Бога особый талант, Церковь зовет его к развитию именно этого таланта, уповая на рост церковного сокровища и всячески остерегаясь стеснить индивидуальную свободу (I Кор. 12, 4—20). Она исправляет и направляет индивидуальное развитие не путем *внешне*-авторитетных решений и органов, хотя есть и должны в ней быть и те и другие, но тем, что силою Христовой Любви вводит это развитие во внутреннейшее свое и делает человека членом соборного единства. Ибо соборность Церкви проявляется во всяком акте ее, а не только в ее соборах. Советы и даже споры, если они проникнуты духом любви Христовой, если «изволятся Духу Святому», есть уже соборное раскрытие соборной Церкви. Но, конечно, тот, кто пренебрежительно не задумывается над мнением и словом даже малейшего своего собрата, кто не относится с величайшим вниманием к установленным всею Церковью чинам и властям церковным, кто не склонен доверчиво отнестись к слову праведника, тот не имеет духа любви и далек еще от сердца церковного.

7. Естественно, что главнейшими путями воздействия Церкви на человека являются совместная жизнь и совместное служение Богу в Любви, т. е. — практически — прежде всего культ и общецерковная деятельность. Рядом с этим стоит общение, особенно со старейшими по положению своему в Церкви братьями и прежде всего с теми, на кого самою Церковью возлагается бремя священнослужения. Взаимоотношения духовного сына со своим духовным отцом, которые, к несчастью, из постоянной связи обратились в редкую и часто формальную исповедь, необходимую, но еще недостаточную, взаимоотношение со «старцами», еще не избывшими на Святой Руси и хранящими древнехристианский обычай, — вот главные сферы оцерковления мира. Вслед за ними выдвигается сфера религиозного воспитания и обучения. Она не менее существенна, но неизмеримо сложнее и опаснее по неизбежному смешению в ней церковного с еще не просветленно мирским. Именно в ней труднее всего удержаться от насилия над свободою образуемого. В эпоху Империи, в эпоху подчинения эмпирического церковного мира (не самой Церкви, конечно, которая всегда свободна) государству и самозванного вмешательства государства в дело религиозного образования и обучения было много отрицательного. Однако и тогда отдельные «законоучители» умели сохранить дух свободы; насилие в общем чувствовалось не потому, что существовало давление Церкви, а потому, что явны были давление государства и

политическая его заинтересованность в торжестве *подчиненной* ему «Церкви».

8. Все бытие должно стать церковным, является потенциально церковным и становится церковным. Но надо всегда тщательно проводить различие между действительно церковным и тем, что церковным еще не стало, а — в лучшем случае, таковым только становится, между растущим на земле царством Божиим и царством мира сего. Царство Божие «внутрь нас есть», и мы возрастаем в живые члены его; но сами-то мы еще грешны и несовершенны, еще не Царство Божие, а мир сей. Дело совсем не в том, что мы призваны судить других людей: кто из них и насколько грешен или праведен, кто входит в Царство Божие, а кто остается за оградою его. Всякий человек, даже последний злодей, тем самым, что он — особое творение Божие, уже есть благо, а не зло. Злыми могут быть его дела и мысли, но не он сам; или: он может быть «злым», но не «злом», ибо зло безлично, безындивидуально, бесчеловечно. И судит всякого человека, определяет в целом и окончательно совершенное им добро и зло не человек же, не множество людей, ни даже сама Церковь, но Богочеловек Иисус Христос, который со славою грядет судить живых и мертвых. Дело в том, чтобы мы сами в себе самих осознали двойственность нашу, наше собственное колебание между добром и злом, внутри нас самих и в нашем зле прорастающее царство Божие. Себя самого никто не может считать безгрешным; свою мысль, свое действие никто не должен считать безошибочными и чуждыми греха. Надо трезво смотреть на себя и свое, сознавая, что ты грешен по законам грешной необходимости и только в ней как-то осуществляешь свою высокую человеческую задачу. Но нельзя считать это осуществление совершенным и единственно возможным. Нельзя, ссылаясь на неодолимую необходимость грешного мира, себя ею оправдывать и утверждать, что ты не мог поступить иначе. Ведь все равно совесть тебя не оправдывает и не признает хитроумных оправданий твоего грешного разума, а совесть — голос Божий в человеке. И разве так уж несомненны все эти ссылки на неизбежность и неодолимую необходимость? Разве необходимость действительно неодолима? Почему же тогда сказано, что Христос победил мир и что человек «все может» в Господе Иисусе? Почему сказано «просите и дастся вам»? почему обещано, что вера величиною в горчичное зерно будет двигать горами? — Или все это пустые слова, или Христос действительно делает нас свободными и свободными от самой необходимости нашего грешного бытия. Но тогда уже нельзя говорить о неодолимой необходимости, о том, что мы когда-либо *не можем* осуществить нашу

задачу без греха. Мы не хотим осуществить ее без греха, не хотим преодолевать необходимость — это так. Но недостойно смешивать не-хотение с невозможностью. Невозможное для человека возможно для Бога и становится Богочеловеческою действительностью при свободном хотении и свободном соучастии человека.

Человек не зол и не благ, не подчинен необходимости и не свободен, но он чрез единение со Христом становится из злого благим и из подчиненного свободно создаваемой им необходимости свободным; становится, но вовсе еще не стал, и становится свободно, хотя и силою благодати Божьей. Во многом человек еще животное и существует по законам животной необходимости. Она для животного, как такового, непреодолима и животному, как таковому, в грех не вменяется: не грешит животное, когда оно убивает, но только «рабствует тлению». Но человеку, как человеку, вменяется в грех, если он остается только животным и не возносит своей животности на высоту человечества, если он совершает животные поступки; ибо человек может и должен все свое животное совершенствовать в человеческое. Если он не делает этого, он не хочет этого делать. И тогда он попадает в рабство создаваемой им самим необходимости, «не знает куда идет», ибо «во тьме ходит», и не видит никаких выходов, кроме греховных. Но он совершает еще больший грех, когда начинает свою вину сваливать на Бога, т. е. считать греховную необходимость абсолютною и даже для Бога непреодолимою.

9. Те же самые соображения применимы и ко всякому человеческому обществу и ко всему человечеству в целом. Они, стало быть, применимы и к государству. Ведь *государство* не что иное, как *выражение и осуществление*, как *форма единства некоторого народного или многонародного культурного целого.* Государство *является необходимою формою личного бытия народа или многонародного целого*; однако *вторичною формою*, ибо *первая и истинная личная форма соборного субъекта есть Церковь.* Таким образом государство отличается от Церкви, как *самоорганизация грешного мира*, поскольку он живет в самом себе и не становится или еще не стал Церковью. Если бы мир был совершенным, тогда бы государство было одним из церковных объединений, хотя и особым, со своими особыми задачами, т. е. оно бы не растворилось в Церкви, а существовало в Церкви. Поскольку государство объединяет грешный мир как таковой и действует в порядке и характере его греховности, оно необходимо от Церкви отличается. Если оно при этом все же стремится руководствоваться истинами и идеалами Церкви и совершенствоваться, оно может называть себя христианским. Такому наименованию нечто соответствует, однако не дей-

ствительность, не полнота действительности, а только стремление и упование стать христианским. Но если государство и несовершенно и грешно, оно тем не менее не зло; ибо не зло выражающаяся в нем соборная личность, а само оно, хотя и несовершенно, не без греха, но в некоторой мере осуществляет задачи, которые Бог ставит соборной личности. Государство есть относительное благо не только потому, что без него было бы хуже, но и потому, что некоторую степень блага оно осуществляет.

10. Живущий по законам мира сего, т. е. по своей греховности и животности, человек неизбежно подпадает под созидаемую им этою жизнью злую необходимость греха. Он уже не может не грешить, даже истинного и благого без греха осуществить не может. А если он вообразит, будто он не согрешит, если откажется от действия, он впадет в еще худшее зло, ибо тогда не сделает даже и того маленького добра, которое делает согрешая. Однако это справедливо лишь постольку, поскольку он не хочет, поднявшись над своею животностью и греховностью, стать человеком и человеком не становится, т. е. — постольку, поскольку не соединяется он истинною верою с Богочеловеком Иисусом Христом. В единении со Христом для него нет и не может быть никакой непреодолимой необходимости: в единении с Ним он все может осуществить, нимало не согрешая. Точно так же и государство, оставаясь только собою, без греха обойтись не может, а если бездействует, то впадает в худший грех самоубийства. Оно не может не ловить и не наказывать преступников, не может не обороняться, когда на него нападают, не может пренебречь заботою о своих границах, если они повреждены, и о своих подданных, если другое государство их у него отняло. Оно вынуждено воевать даже тогда, когда стремится к осуществлению самых законных и правильных целей. Все это — злая необходимость его грешного бытия. Однако это не абсолютная необходимость, но — необходимость, преодолеваемая лишь в том случае, если государство возвышается над своим эмпирическим бытием, что вовсе не делается путем «прекрасных слов» и отнюдь не совпадает с умыванием рук в виде проповеди всеобщего «непротивления злу силою». Как индивидуум, так и государство должны различать между истинною верою, которая горами двигает, и лукавым умыванием рук или искушением Бога, за которыми, в лучшем случае, скрывается русский «авось», а в худшем — ничего не скрывается.

11. Неуменье воздавать Божие Богу, а кесарево кесарю, т. е. различать церковное и государственное, совершенное и грешное, склонность отожествлять действительное, но относительное благо с

благом абсолютным, а желание христианского бытия с самим этим бытием так и запутывают вопрос о применении силы, о карах, о войне. Неизбежны ли кары, неизбежны ли войны для эмпирического государства? — Для *эмпирического* и, стало быть, *грешного*, постольку, поскольку оно *грешным* и остается, конечно, неизбежны. Но следует ли из этого, что грешные действия становятся добрыми делами, что убийство человека, если оно называется казнью, т. е. становится одним из самых мучительных видов убийства, или если оно совершается на войне, оказывается не грехом, а облагодетельствованием убиваемого или самопожертвованием убивающего? Разумеется, нет. Можно доказывать неизбежность войны доводами эмпирического порядка, но нельзя нравственно оправдывать войну, поскольку дело касается убийства противника или насилия над ним (ибо война этим еще не исчерпывается). Не оправдывает нравственно войны то, что воюющий сражается за дело, почитаемое им правым. Ибо, во-первых, могут ли грешный человек и грешное государство наверное знать, что они правы, а во-вторых, даже если дело и правое, грешные средства безгрешными от этого не делаются. Смешно нравственно оправдывать войну тем, что человек не видит, в кого он стреляет (Вл. Соловьев): он, знает, что стреляет он в *человека*. Нельзя, наконец, оправдывать грех тем, что он был неизбежен, необходим. Он остается грехом, как свидетельствует совесть каждого. И не является ли подобная ссылка на необходимость ничем иным, как лукавою попыткою свалить свой грех на Бога? Бог де создал такого человека и такой мир, что убийства и войны неизбежны. Но Бог не создавал мира и людей грешными. Он лишь и тогда не стеснил нашей свободы, когда мы, согрешив, себя и мир испортили, как не стесняет нашей свободы и сейчас, ибо мы продолжаем портить себя и мир. А кроме того зло мира неизбежно и делает нас его рабами лишь потому, что мы не хотим освободиться от него истинною верою во Христа, лишь потому, что мы маловерны и грешники.

Итак, неизбежны ли, необходимы ли в государстве насилие, кары, войны? — Эмпирически, в меру греховности людей и государств неизбежны и необходимы. Оправданы ли они нравственно и религиозно этою необходимостью? — Нет, не оправданы, но всегда и при всяких условиях остаются грехом. Есть ли эта необходимость греха абсолютная и никак не преодолимая необходимость? — Нет, она является только греховною необходимостью и преодолима в меру преодоления греха и для индивидуума и для государства, т. е. преодолима истинною верою во Христа Иисуса и действительным и свободным соединением с Ним. Следует ли отсюда, что война есть всегда недолжное и никогда не бывает неизбежною? Поскольку мы понимаем войну со стороны совершаемых на ней насилий и

убийств, следует, что она всегда есть недолжное, т. е. грех. Что же до неизбежности войны, то она может быть неизбежною в порядке греховно-эмпирическом, но никогда не бывает неизбежною в порядке абсолютном, ибо во Христе всякое зло всегда преодолимо. Однако преодоление зла является истинным и действительным самоусовершением личности, сопровождающимся осуществлением (и притом не в меньшей, а в несравнимо большей степени) того же добра, которое совершено бы было во зле. В войне же, например, совершается и такое великое добро как жертва своею жизнью за других. Поэтому, если государство отказывается от войны во имя правды так, что оно отказывается от защиты и осуществления своей правды, оно лжет и отказывается во имя бездействия, т. е. совершает грех не меньший, чем война. Если оно отказывается от войны в расчете на чудо Божие, — оно испытывает Бога и, помимо этого греха, совершает еще тяжкое преступление, подвергая опасности благо и жизнь подданных и их потомство. Бог творит чудеса, но христианин не может «рассчитывать» на них и вымогать их, ибо тогда он перестает быть свободным сыном Божьим.

12. Несомненными и основными положениями христианской нравственности, одинаково и для индивидуума и для всякой соборной личности являются: 1) повелительный долг осуществлять предлежащее добро, каким бы малым оно ни казалось, и признание бездействия за тягчайший грех; 2) греховные происхождение и природа эмпирической необходимости греха, непреодолимой в сфере греховности; 3) свободное преодоление этой необходимости в меру истинного соединения с Иисусом Христом. Отсюда — в полном соответствии всему духу христианской нравственности — нельзя выводить никаких общих теорий и правил, которые бы предрешали и предписывали, как должна поступать личность в конкретных случаях. Это — дело ее свободы: она должна сама искать и найдя осуществить правильное и праведное решение, не отказываясь от своего долга и не прячась за успокоительные для нее, но ею же и выдумываемые общие теории и правила.

К несчастью, люди очень склонны к таким успокоительным для их грешного сознания теориям и боятся посмотреть в глаза трагизму грешного бытия. А так как они при этом еще смешивают эмпирическую греховную необходимость с абсолютною необходимостью и даже с волею Божьею, — получаются теории чудовищные и кощунственные. Например, стараются доказать, что Закон Христов, если и не повелевает, то допускает и не вменяет в грех смертную казнь и войну. Приводятся и тексты (Исход. 20, 12; 21, 27, на который ссылается Господь у Мф. 15, 3; ср. Мр. 7, 10), к тому же насиль-

ственно истолковываемые. Достаточно любителю смертной казни прочесть слова Христа: «лучше человеку тому и не родиться», чтобы перетолковать их так: «скорей казни смертию всякого злодея». Один из философствующих кощунов договорился недавно до того, что «евангельское милосердие» (т. е. Христос!) предписывает за некоторые поступки квалифицированную смертную казнь (потопление с жерновом на шее)! Точно все подобные «доказательства» лучше, чем «доказательства» инквизиторов, считавших христианским делом забивание гвоздей под ногти и спасавших душу человека посредством сожжения его живым! Точно текст что-нибудь значит вне связи с контекстом и с нравственным образом самого Христа! Пусть же попытается защитник «смертной казни по Евангелию» представить себе Иисуса Христа судьею, произносящим приговор и бесстрастно взирающим на казнь Им осужденного, или палачом, намыливающим веревку. Если и после этого он словами Христа станет оправдывать смертную казнь, — нет на нем Духа Христова. Мы, плохие христиане, считаем убийства, казни и войны неизбежными. Но, пытаясь оправдать их ссылками на Христа, мы являем себя еще христианами трусливыми, не христианами, а рабами, и, может быть, соучастниками тех, кто терзал и пригвождал Тело Христово. Мы глумимся над Матерью нашею, Святою Церковью, хватаясь окровавленными руками за белые ризы ее, чтобы укрыться от укоризненного взора Христова за... Его же Тело.

13. Если личность — индивидуум или личность соборная — несмотря на свои грехи и свое несовершенство, *становится* живым членом Церкви, — вся ее жизнь и деятельность *в меру этого становления* являются церковными. Таким образом, деятельность личности приобретает глубочайший религиозный смысл как *свободное соучастие в созидании Тела Христова.* Свобода христианской личности становится *творческою свободою*; однако не в том смысле, конечно, что мы созидаем нечто новое из ничего или из себя самих, соперничая с Богом, но в том, что мы по бесконечной благодати Божьей богоуподобляемся даже и до причастия творчеству Божьему. Разумеется, здесь открывается бесконечная лествица степеней соучастия: от полноты возможного на земле богоуподобления до малейшего доброго движения сердца. Но не следует пренебрегать и малейшим, ибо оно ценно. Мир *становится* Церковью в целом своем и во всякой личности своей; хотя в одной больше, а в другой меньше. Но мир вовсе еще Церковью не стал и с нею никак не может быть отожествлен. В той мере, в какой он еще не стал и не становится Церковью — он вне ее, хотя бы и считал и называл себя христианским. Он живет еще по закону своей греховной не-

обходимости. И в нем искажается собственное его доброе стремление, подменяясь злым. На место благой цели незаметно прокрадывается злая или мнимая, — или самое эту благую цель мир начинает осуществлять злыми средствами и тем уже показывает, что она превратилась в не-благую.

Чтобы понять отношение Церкви к личности, необходимо всегда помнить, что Бог создает *свободную* личность и ждет от нее *свободного* саморазвития, которое и является ее целью. Бог не ограничивает ее свободы, не стесняет ее действий указаниями, как и что она должна делать в данном конкретном случае, ибо она сама должна свободно все это определить и осуществить. Закон Божий дает лишь общие предписания; и к тому же свобода христианина заключается как раз в том, что этот закон для него не является внешним, ибо написан в самом сердце его, т. е. совпадает с лучшим и свободным его «я» (ср. Рим. 2, 10—29). Бог не стесняет человека даже чудом Своим, коего христианин и не должен требовать, но всякое совершаемое Богом чудо является действием Его благодати, строго соответствующим, хотя иногда и таинственно и недопостижимо, человеческой свободе. Чудо не может быть ограничивающею свободу необходимостью уже потому, что оно и есть сама свобода. И не православным является учение о насилующей человека, хотя бы и грешного человека, благодати (gratia, quae nolentem trahit).[1]

Очевидно, что и руководимая Духом Святым Церковь не может и не хочет ограничивать свободу личности. Иначе как бы сама она была свободной? Церковь благословляет всякого человека и помазует его миром на великое служение христианина, но не предписывает ему, как именно должен он свое служение осуществлять, ибо это дело его свободы. Она благословляет свободно избираемый им путь — монашеский и семейный, науку и ремесло или служение государству. И этим она говорит, что на всяком пути может человек осуществлять Божью волю и творить добро, но не говорит, что ее благословение делает путь его безгрешным и совершаемые им свободно грехи ему не вменяются. Церковь благословляет и воина, ибо он стремится к добру, когда хочет защищать своих братьев и благо своего отечества, и совершает великое добро, когда жертвует своею жизнью. Но этим Церковь отнюдь не оправдывает тех насилий и зверств, которые может совершить дурной воин, не оправдывает и неизбежного *эмпирически* факта убийства врагов. Грех остается грехом, и Церковь греха в добро не переименовывает. Она знает, что *эмпирически* убийств на войне не избегнуть; однако не запрещает идти на войну, так как иначе не осуществит человек того добра, которое должен совершить, и так как Церковь знает, что эмпирически неизбежное преодолимо для силы Божией. А как преодолимо, о том Церковь конкретных указаний не дает, ибо благодать Божия

действует в *свободном* человеке. В чем человек согрешит, Церковь всегда скажет, и откроет ему путь покаяния; но: как человеку, руководствуясь общим указанием ее, можно осуществить возложенную на него добрую задачу без греха, — о том она предоставляет думать и трудиться самому свободному человеку, настаивая, что умывание рук и бездействие — грех не меньший. Впрочем, Церковь может дать и еще большее, но не в виде единичных конкретных советов, а в виде всецелого руководства — тогда, когда человек всецело хочет жить по закону церковной свободы. Но в этом случае он принимает на себя особое служение, ни с каким иным не совместимое: постоянно «окормляется» старцем и вожделеет о чине ангельском. Таково существо и общее направление воздействия Церкви на человека. Однако Церковь живет и действует не по законам мира сего, познает и разумеет не по малому и ограниченному человеческому разуму. Она ведает ему неведомое, и наши человеческие соображения всецело определить пути благодати не могут. Потому даже до того, что мы смущаемся и соблазняемся, может Церковь по благодати Божией входить в жизнь, нисколько себе не противореча. Ведь мог же св. Серафим Саровский спасти человека от необходимой смерти и повелеть сестре умереть вместо брата.

14. Так же относится Церковь и к соборной личности — к народу или многонародному культурному целому — или, говоря сокращеннее и проще, но неточно, к государству, ибо государство и есть необходимая форма личного бытия для всякого соборного субъекта, поскольку он объединяет себя в эмпирической и грешной сфере и противостоит Церкви и в ней своему собственному истинно и совершенно личному бытию. Последнею, но не эмпирическою и эмпирически недоступною целью государства является превращение его в церковную личность (§ 9). Но эмпирически государство только хочет и стремится быть церковным и не хочет отказаться от своих чисто-эмпирических задач. Оно в значительной мере руководствуется животным эгоизмом и инстинктом биологического самосохранения. Оно поэтому совершает действия, которые и само должно считать грешными, по крайней мере — тогда, когда их совершает не оно само, а его «подданный», — убийства, кражи, насильственное присвоение чужой собственности и т. д. Поступая так, эмпирическое государство удаляется от своего идеала и часто снижает себя до уровня нравственно-одичавшего, одержимого животными инстинктами существа. Но это не значит еще, что оно не признает своего идеала, не стремится к нему и при всей своей греховности не осуществляет нужного и благого. Это не значит, что существо

народа-государства становится злым: оно, как всякая сотворенная Богом личность, — добро, но оно грешит и грехами свое добро искажает и умаляет. Эмпирическое государство, в лучшем случае, только в малой степени оцерковляется. Оно — самоорганизация греховного мира, который, однако, и в греховности своей раскрывает свою особенную, специфическую природу, благую и долженствующую быть церковною, хотя еще и не ставшую. Не было еще, нет и не может быть на грешной земле совершенного христианского государства, ибо, если бы такое государство явилось, тогда бы не было на земле ни одного грешника и сама земля была уже святою. Святая же земля не есть уже земля эмпирическая (§ 2). Бывают только государства, называющие и считающие себя христианскими и стремящиеся стать христианскими, но фактически — все же остающиеся «языческими». Государство может поэтому называть себя христианским лишь в том смысле, что оно хочет и стремится стать христианским. Но оно так же не имеет права считать себя истинно христианским, как никто из нас не имеет права считать себя религиозно или нравственно здоровым и безгрешным, совершенным христианином.

Весьма трудно, но необходимо относиться к государству с двух точек зрения и оба отношения одинаково сохранять, но друг с другом не смешивать. — Во-первых, государство имеет задание стать церковным (хотя вполне церковным на земле стать не может), становится церковным и, как становящееся церковным, есть благо. Во-вторых, как еще не становящееся и не ставшее еще церковным, оно является, правда — не злом, но злым и грешным. При этом государство нельзя смешивать со святым и праведным, хотя оно и совершает доброе, ибо святое и праведное не совершает зла. Нельзя далее смешивать государство с Церковью не только потому, что оно еще грешно и только становится церковным. Даже став всецело церковным (это возможно лишь за гранью эмпирического мира), государство не исчезнет, но сохранится как особая сфера церковного бытия со своими особыми задачами, как сфера отличная от той, которую мы называем Церковью в собственном и узком смысле слова и которая возглавляется церковною иерархиею. В этом смысл благословения государства Церковью и, в частности, смысл помазания на царство. Так и всякий христианин, являясь живым членом единой Церкви, не утрачивает в ней своей индивидуальности и своего лица.

Церковь видит в государственно объединенном соборном субъекте живую, сотворенную Богом и потому благую личность, но и грешника, обуреваемого страстями, одержимого грубым биологическим инстинктом, хотя и таящего в себе великие нравственные возможности и долженствующего оцерковиться. Церковь должна содей-

ствовать оцерковлению государства, но и не закрывать глаза на его греховность и не потакать проявлениям этой греховности. Благословляя государство как всякое творение Божие, благословляя его стремление к совершенству и совершаемое им даже во грехе добро, Церковь осуждает и отвергает его несовершенство, как грех и зло, как царство мира сего и дьявола. Однако, призывая государство к усовершению и осуждая его грехи, Церковь не предписывает ему его конкретных задач, не чертит политических программ, ибо все это его, государства, цели и задачи, и *им самим* они должны быть *свободно* найдены, поставлены и осуществлены. И осуждение Церковью греховности и грехов государства нельзя ни в коем случае понимать как призыв к бездеятельности, к потери души во имя мнимого ее спасения. Деятельное свободное саморазвитие есть существо всякой личности, а бездеятельность — такой же грех, как и грешная деятельность, если не худший.

В том-то и дело, что мы, грешные люди, по неразумию своему отделяем поступки от личности и сами поступки разделяем на «совершенно добрые» и «совершенно злые». Мы не понимаем, что зло только потому и существует, что паразитирует на добре, и что добро сквозь зло прорастает. Мы забываем, что на земле не может быть не только абсолютно злой или абсолютно благой личности, но и абсолютно злого или абсолютно доброго поступка. Во всяком человеческом действии добро смешивается со злом. Церковь знает это, но, памятуя о словах своего Главы, оставляет окончательное разделение добра и зла до великого дня Суда Божьего, когда пшеница будет самим Христом отделена от плевелов.

Итак, Церковь прежде всего указывает государству на его идеальную цель, которою государство только и живо, хотя бы и не сознавало этого, — на Царствие Божие, и тем призывает государство к умопремене или покаянию (metanoia) или деятельному оцерковлению. Церковь сопоставляет деятельность государства с его идеалом и делает явными грехи и заблуждения государства не с тем, чтобы помешать его деятельности, а с тем, чтобы призвать его к усовершению. Но Церковь сама не ставит государству никаких конкретных целей и задач. Священник, монах, иерарх церковный, конечно, думают о государственных вопросах, может быть — даже выдумывают политические теории, естественно сочувствуют тем или иным мерам государства. Но все это не мысль и деятельность Церкви, а — личные мнения и личная деятельность отдельного церковника, такого же эмпирического человека, как и всякий из нас, хотя бы и несравнимо более авторитетного.

Благословляя государство в его существе, в его жизни и идеале, Церковь не спешит благословлять отдельные конкретные акты государства и не ниспадает до уровня политического фактора или

средства. Если же и благословляет, то не самый акт в его смешанной природе, но доброе в нем. Она помазует государя на власть, не на властвование, как таковое, а на православное и доброе властвование, лобызая православное намерение государя, отнюдь не оправдывая того зла, которое он может совершить. Церковь благословляет *христолюбивое* воинство и молится о нем. Ибо только оно позволяет эмпирическому государству выполнять свое назначение, т. е. осуществлять и охранять благо всех и каждого, ибо оно, далее, всегда готово на подвиг и жертву своею жизнью за других. Но этим Церковь не благословляет и не оправдывает ни того, что государство может пользоваться и пользуется военною силою для целей, благом не предписываемых, ни того, что само воинство может перестать быть христолюбивым и совершать тяжкие грехи. Отнюдь не благословляет и не оправдывает Церковь совершаемых на войне грехов и убийств: грех для нее всегда остается грехом. Но, осуждая грех, она не забывает о совершаемом во грехе добре и, призывая к преодолению греха, ждет этого преодоления от человеческой свободы. Вот почему, когда государство объявляет войну, Церковь не выступает с прямым осуждением войны, но молится о том, чтобы Бог помог государству осуществить ту *правду*, которою вызвано его грешное стремление и которое в нем, несмотря на грех, все-таки остается. Эта правда не связана необходимо с одолением противника, но — с одолением единственного врага христиан — зла. В чем заключается эмпирически правда, — не всегда ясно и не дано *эмпирически* знать даже Церкви, во всяком случае — неведомо входящим в нее и представляющим ее людям, разве по особой благодати Божьей. Потому война может быть и обращением к Суду Божьему, и даже в поражении может быть достигнута правда Божия, к которой, не зная, в чем она, стремилось начавшее войну государство. Об осуществлении именно этой Божьей Правды молится Церковь, а не об эмпирическом одолении противника. Ибо иначе надо бы допустить, что Церковь может сразу молиться о победе обоих противников, если воюют друг с другом православные народы, т. е. что молитва ее вообще не имеет никакого значения. Когда начинается война, Церковь молится еще и о христолюбивом воинстве, дабы Бог охранил его от грехов и простил ему грехи, им совершаемые, и благословляет его на великий подвиг жертвы.

Так понятно, что до сих пор одним из больших праздников русской Церкви является праздник Покрова Пресвятой Богородицы, связанный с воспоминанием о поражении русских греками. Так, с другой стороны, понятно, что Церковь, в лице св. Александра Невского, чтит защитника Православия и России от ереси и жертвенный подвиг его, хотя и связан был этот подвиг с неизбежными на войне грехами. И св. Сергий Радонежский благословил, а в лице его

благословила сама Церковь, Дмитрия Донского на утверждение независимости России. И патриарх Гермоген, как глава Русской Церкви, призывал русских людей стоять за Православную Веру и свое отечество, хотя и связано это было с войною и с неизбежностью совершаемых на ней грехов. Действия св. Сергия и св. Гермогена Церковь признала и признает своими, хотя бы и смущали они некоторых, не понимающих, что не зло, а добро даже и во зле благословлялось.

15. Строго различая Церковь и царство мира сего, только еще могущее стать Церковью, не следует сводить это различие на различие разных групп людей и притом по внешним признакам. Всякая личность, всякий человек внутри себя частью становится церковным и церковен, частью же остается еще в мире сем. Разделение между церковным и не-церковным проходит внутри всякого индивидуума: как граница между совершаемым им добром и его грехом, с одной стороны, между направленностью его на церковное и направленностью его на «мирское», с другой. Поэтому и нельзя отделить церковное от нецерковного, Церковь от государства или «мира», как одну совокупность от другой. В известной мере принадлежит к Церкви и входит в нее все существующее, всякий человек и само государство. Однако одно является более церковным, другое же менее церковным. И вот по этому приблизительному «более или менее» мы и противопоставляем «мир» Церкви. Иначе, впрочем, и не должно быть, раз смысл и бытие мира в том, что он становится Церковью. Говоря: «это конкретное многоединство людей есть Церковь, а то конкретное единство людей есть мир и, как мир организованный — государство», мы не утверждаем, будто в первом многоединстве всё и все люди только церковны и преодолели мирское и грешное, а во втором, наоборот, всё и все — только грех и грешники. В подобных определениях мы говорим лишь о преобладании церковного или нецерковного и еще о главных, господствующих целях того или иного многоединства. Цель Церкви — в преображении всего мира в Царство Божие, цели государства — в организации этого мира таким, каков он есть. Но Церковь, стремясь к своей цели, остается еще на земле и не может пренебречь некоторою самоорганизациею, а государство, занятое устроением грешного бытия, не отвергает своего идеала, т. е. своего церковного бытия, и с ним, по мере возможности, деятельность свою сообразует.

Из основной задачи преображения мира и всякого человека, которое и есть спасение их, вытекает вся внешняя организация Церкви, благодатно связанная с архиереем ее Иисусом Христом, ее иерархия, ее поместные и вселенские соборы, устанавливаемые

ею внешние формы жизни, деятельности, священнодействия и научения. Благодаря этому Церковь получает видимость и предстает как внешняя и стройная организация, объемлющая всех верующих православных, которые, словно разделяясь каждый внутри себя, другою частью своею входят в организацию государственную. Поэтому государство и Церковь противостоят друг другу как две внешне-определенных организации, руководимых разными и однако, по существу, не противоречащими взаимно, но даже согласуемыми целями. Но это противостояние не затрагивает всей полноты церковного бытия, и нельзя противопоставлять государство Церкви, как одну конкретную совокупность людей другой такой же. Ибо всякий человек, а эмпирически всякий верующий православный человек является и членом Церкви и членом государства, лишь внутри себя их различая и так или иначе согласуя.

16. Из всего сказанного ясно, насколько противоестественна и нелепа современная идея *«отделения Церкви от государства»*. Такое «отделение», во-первых, является попыткою государства отрицать обоснованность его идеалов и задач Церковью и необходимость этого обоснования. Таким образом создается положение, что государство либо подменяет церковную веру какою-нибудь мнимою религиею, например, — религиею человечества или коммунизма, либо придает абсолютное значение себе самому, т. е. оказывается самообожающим, либо исповедует полный релятивизм, который ничего оправдать и никого воодушевить не в силах. Во-вторых, такое «отделение» фактически неосуществимо. Ибо всякий верующий все равно остается в Церкви, да и само государство, поскольку оно не ограничивается сферою чисто-практических задач и руководится какими-нибудь идеалами, т. е. поскольку оно существует, остается потенциально церковным. И это тем более, что, если государство думает, будто оно отделяет от себя Церковь, Церковь такого отделения не признает и признавать не может. «Отделение» практически может иметь лишь один смысл — смысл разграничения государственной и церковной внешних организаций. Оно касается прав и положения церковной иерархии, где она тесно соприкасается с деятельностью государства, прав и положения всего церковного общества, *поскольку* оно и внешне организовано и является субъектом некоторых гражданских или даже публичных прав. Называть все это «отделением» Церкви от государства неправильно уже потому, что все это в той или иной мере существует всегда и везде, без всяких общих законодательных актов и деклараций.

Конечно, раз сферы Церкви и государства в известной мере друг другу противостоят, то или иное разграничение их не является

практически делом маловажным. И притом такое разграничение должно исходить от государства, ибо оно ему нужно, а Церковь единая ничего не разъединяет. Но здесь необходимо различать принципы и практику.

Церковь в отношении своем к государству и миру ставит себе целью призыв их к свободному самоусовершению в Царство Божие. Указывая на эту цель, она обличает их греховность и грехи и в раскаянии открывает им путь к исправлению. Она благословляет добрые намерения их и научает их истинам веры и жизни христианских. Но она не навязывает ни своего учения, ни своих обличений тем, кто в нее не верит. И она дает конкретные наставления только в том случае, если сама считает их возможными и неповреждающими свободы и только тем, кто к ней свободно обращается, т. е. заявляет о вере своей в нее. Ни руководства мирскою деятельностью человека, ни руководства практическою и конкретною политикою государства Церковь на себя не берет и брать не может, поэтому по существу не может быть и конфликтов между Церковью и государством. Если государство будет, например, негодовать на обличения Церкви, так оно этим самым покажет, что признавало себя верующим в Церковь только на словах, ибо, признавая ее религиозно-нравственный авторитет, на самом деле хотело только того, чтобы Церковь его поддерживала и хвалила. И если государство будет у Церкви просить благословения на дурное или даже сомнительное только дело, оно должно считаться с тем, что Церковь может и не дать ему своего благословения. Следовательно, прежде чем обращаться к Церкви с подобною просьбою, государство, во избежание лицемерия, должно признать и действительно обеспечить *полную независимость* Церкви от себя *в сфере ее деятельности.* Тогда и сама Церковь получит возможность высказываться в тех случаях, в которых при иных условиях вынуждена от всякого высказывания воздерживаться. Если же, с другой стороны, какое-нибудь церковное учреждение или какой-нибудь иерарх выйдут за намеченную выше сферу Церкви, займутся, например, конкретною политикою, — очевидно, они говорят от себя, а не от Церкви, и к ним государство, при всем уважении к Церкви, их положению в ней, так и будет относиться. Это не будет столкновением Церкви с государством.

Церковная организация является одним из эмпирических союзов и, как таковой, со стороны, так сказать, внешней оболочки Церкви вполне естественно живет по законам данного государства, их признавая и им подчиняясь. Церковная организация является эмпирическим проявлением того факта, что существует Церковь и в качестве эмпирического проявления своего, которое с самой Церковью смешиваемо быть не может. Верующее государство может

признавать церковную организацию юридическим лицом, охранять ее права, устанавливаемые им, даже более, чем права других организаций. Государство безбожное может преследовать Церковь в ее внешней организации и даже иерархии. Но существо Церкви всем этим не затрагивается и в нормальных условиях на этой почве тоже не может быть конфликтов между Церковью и государством.

Государство, если оно является верующим и православным, конечно, всячески оберегает независимость Церкви, сыновне внимает ее общим научениям, всегда прислушивается к ее голосу, но не требует от нее конкретных и детальных указаний, не «вымогает» чудес и действий Божьей благодати. Действуя в своей сфере, государство само и свободно стремится на основе церковного миросозерцания выработать свою государственную идеологию, ставить и решать свои чисто эмпирические задачи. Оно не подчиняется Церкви как церковной организации, ибо, как и Церковь, знает, в чем задача Церкви и в чем его, государства, задачи. И чем глубже сознание этого, тем интимнее взаимоотношение Церкви и государства, тем менее поводов для недоразумений. В идеале предстает согласованное действие Церкви и государства, их, говоря термином византийских канонистов, *«симфония»*.

17. Само собой разумеется, что симфония Церкви и государства является состоянием идеальным, к которому всегда должно стремиться, но к которому можно лишь приближаться более или менее. Не следует, правда, относиться к симфонии с излишнею недоверчивостью и считать ее только идиллическою мечтою. Моменты большого приближения к ней бывали и в Русской Истории, например — в эпоху собирания земли русской великими князьями московскими. И еще при Алексее Михайловиче, даже после попыток Никона вторгнуться в сферу государства, русские люди не склонны были признать правильным подчинение Церкви государству. Недаром сам Петр Великий не сразу решился отменить патриаршество. Однако практически целесообразно, особенно при нынешних условиях, не предоставлять все естественному ходу событий, но подумать и о некотором формальном закреплении взаимоотношений Церкви и государства.

Оно прежде всего не может быть результатом какого-то соглашения Церкви с государством, «конкордатом», или вообще двусторонним актом. Церковь в это дело вмешивать нельзя, ибо это дело государства, а Церковь не может разъединять, или защищать свои «права».

Православное Государство должно *односторонним* своим актом признать *независимость* Церкви от государства и свою обязанность

эту независимость гарантировать, сделать действительною и всячески охранять. Это значит, во-первых, что признается независимость или свобода Церкви в ее деятельности религиозно-богословской, учительской, нравственно-воспитательной, миссионерской и культовой.

Это значит, во-вторых, что за Церковью признается право обличения и нравственного наставления ее чад и самого государства, причем обличение грехов государства может исходить только от церковной иерархии и быть ограничиваемым со стороны государства только в меру крайней политической необходимости и не иначе, как по точному смыслу законов.

Это значит, в-третьих, что государство не вправе требовать от Церкви благословения его и его актов, хотя сама Церковь может по собственному свободному разумению такие благословения даровать.

Это значит, в-четвертых, что государство признает правомочным юридическим лицом церковное общество, возглавляемое церковною иерархиею.

Для того, чтобы независимость Церкви не оставалась пустым словом, государству необходимо:

1) признать за церковным обществом право приобретать имущества и владеть ими, хотя здесь и могут быть устанавливаемы известные нормы, право самообложения и самоуправления;

2) отказаться от всякой материальной поддержки Церкви, например — в форме дарения имущества, предоставления владений на льготных условиях, жалованья клиру, войсковым священникам, законоучителям в школах, должностным лицам церковного общества, наград и т. д.;

3) отказаться от поддержки актов Церкви силою государственной власти, например — от преследования еретиков и раскольников по указанию «церкви», от помощи церковному обществу во взимании устанавливаемых им сборов.

Наконец, государство, признавая право иерархии, клира и монашества быть освобожденными от ряда государственных обязанностей, например — от военной службы, может в устанавливаемой законом мере принимать некоторые ограничительные меры против злостных попыток путем перехода в привилегированную часть церковного общества уклониться от исполнения гражданского долга.

Однако православное государство в этих рамках может по собственному своему разумению ставить себе целью защиту Православия; и даже должно делать это. Ему необходимо принять известные меры, чтобы поставить некоторые границы агрессивной пропаганде инославия или иноверия, например — атеистического либерализма, коммунизма и католичества. С другой стороны, госу-

дарство в деле народного просвещения должно позаботиться о том, чтобы оно сочеталось с православным религиозным воспитанием. Это оно не в силах сделать без содействия Церкви, и необходимо должно обратиться к ее содействию, сохраняя за собою право общего надзора и контроля, но отнюдь не оплачивая предоставляемых ему Церковью законоучителей. Их сможет и должно оплачивать из своих собственных средств церковное общество.

При этих условиях Церковь сможет стать деятельным и действенным соучастником всей культурной жизни. Действительная независимость от государства и православие самого государства обеспечат ей реальный авторитет и приблизят их взаимоотношения к симфонии. Тогда Церковь в силах будет несравнимо больше и явственнее раскрыть свои идеалы и своими советами благотворно воздействовать на всю жизнь. Тогда голос Церкви, призывающий, как во время Гермогена, к защите родины, никем не будет истолковываться как вынужденный государством, и молитвы за христолюбивое воинство не подвергнутся превратным истолкованиям. Ведь надо осознать величайшее несчастье всей русской революции, заключавшееся в том, что долгое угнетение Церкви расшатало веру в нее, и в самом церковном обществе вдруг стали происходить «революции».

18. Не может быть идеального, совершенного решения в вопросе об отношении государства к церковной организации, т. е. такого решения, которое бы годилось для всех времен, условий и народов и не могло быть улучшенным. Иначе бы все эмпирическое бытие не только становилось Церковью, но уже и было ею, а оно только становится и будет только становиться, пока не исполнятся времена и сроки, пока небеса не совьются в свиток, т. е. пока оно не перестанет быть только в качестве эмпирического и временного. Конечно, становление всего мира полнотою Церкви или Царством Божиим входит в эту полноту или в это Царство, и даже так входит, что без него, без становления и, следовательно, несовершенства, нет самого совершенства, нет совершенной Церкви; ибо совершенство Церкви в том, что Христос восполняет «недоконченное», и не может быть совершенства без земной жизни Сына Божия, без Его страданий и смерти. Поэтому всякий земной труд нужен и в существе своем церковен, а мы все трудимся на земле не для «будущего» нашего только, но для вечности и даже в вечности. Всякая наша мысль и всякое наше действие находятся в вечности, хотя и не «только несовершенными», как на земле. В этом величайшая ответственность нашей земной жизни, ужас греха и радость искупления и добра (§ 1 сл.).

Пути земной жизни, «звания» христианина различны (§ 6), однако все они нужны в Царстве Божием и ценны, хотя и не равноценны, но есть среди них лучшие и худшие, более и менее совершенные. Так праведник, тот «кто хочет быть совершенным», отрекается от себя самого и от всего мира ради Христа, спасающего мир, и потому ради братьев своих и ради мира. Он сообразует себя Иисусу Христу и делается причастным Сыну Божию в действенном и самоотверженном преображении мира вплоть до сораспятия Христу и до соумирания с Ним. В чем и как выразится смерть во Христе, зависит от внешних условий, и физическая смерть есть только завершение этой смерти, а убиение — один из видов ее: но тот, «кто хочет быть совершенным», должен знать, что цена совершенства — жертвенная смерть. Но и тот, кто совершенства не хочет, все же в своем звании совершает Божье дело и трудится в вечности. Он ниже вожделеющего о совершенном, но его труда никто, ни даже этот стремящийся к совершенству, выполнить не может, ибо у всякого своя задача.

Не надо ставить праздных и глупых вопросов. — Что случилось бы с миром, если бы все захотели стать совершенными? Могли ли бы в этом случае существовать культура, сама земная жизнь? Не оказались ли бы тогда излишними многие потребности и профессии? — Сначала надо захотеть совершенства, а потом уже задавать подобные вопросы: и только в этом случае можно получить на них ответ, ибо на вопросы не праздные Бог всегда отвечает. Но ведь на деле не все хотят совершенства, и даже очень немногие его хотят, а по-настоящему-то и никто не хочет, так как «все грешны, все до одного». Не следует считать хотением всякое мимолетное желание или: следует различать существенное хотение и хотения поверхностные, которые человек часто принимает за существенные, но которые не выражают и не затрагивают глубины и существа человека. Существенное же хотение определяет всю жизнь человека и выражается во всех его действиях и желаниях, хотя в одних более, в других менее, а в иных и совсем почти незаметно. Существенное хотение нельзя считать эмпирическим, так как, эмпирически проявляясь, оно объемлет и определяет всю эмпирию. Это можно пояснить, и довольно точно, некоторым подобием. — Бог словно спрашивает всякого человека пред началом земной его жизни, в каком звании человек хочет жить и хочет ли он стремиться к совершенству, и соответственно хотению человека дарует ему свою благодать. Потому в земной жизни своей человек ни к чему не приневолен и не предопределен, ибо осуществляет существенное свое хотение, но тем не менее все совершается только силою благодати Божией. Так Бог, «кого пред-

уведал, тем и предопределил быть подобным образу Сына Своего..., а кого предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал, а кого оправдал, тех и прославил» (Рим. 8, 29 сл.); избрал же нас Бог во Христе Иисусе «прежде сложения мира» (Сф. 1, 4). Значит, нет у меня оснований завидовать идущему по пути, высшему на земле и перед Богом, или обижаться на Бога за то, что не чувствую я в себе призвания к монашеству, ибо сам же я избрал и избираю менее совершенное. И, значит, прежде, чем отрекаться от мира, должен человек подумать, не самообольщение ли его желание, не гордыня ли, т. е. соответствует ли оно его существенному хотению или же сам он, по греховности своей, хочет жить менее совершенно. Ведь в последнем случае он должен сначала победить свою греховную немощь, а потом уже и внешне изменять свою жизнь. В этом смысл торжественного обета монашества.

19. Если все становление мира Церковью, вся земная жизнь и всякий земной труд, включено в полноту Церкви, это становление в самой полноте Церкви еще и усовершено, и совершенно, как ни несовместимы для нас понятия совершенства и становления. Кто, в самом деле, может себе представить «вечную жизнь», т. е. вечное движение, как «вечный покой»? А по слову Церкви «вечный покой» и есть «вечная жизнь». Здесь, на земле становление мира (и нас всех) не совершенно: «только становление». Здесь совершенствование наше ограничено известным пределом, как бы очерчено некоторым кругом, в коем мы вертимся подобно белке в колесе, беспомощно и мучительно. Но этот круг очерчиваем мы сами, этот предел нашему совершенствованию ставим мы сами — тем, что греховно хотим лишь немногого, «хотим несовершенства». Свободным и существенным (§ 18) нашим хотением мы создаем неодолимую преграду для нашего совершенствования, порабощающую нас необходимость. Эта свободно создаваемая нашею свободою необходимость и есть первородный грех, который совершается всеми людьми, хотя каждым и по-своему, грех, в котором все виноваты. Он, как существенное хотение, проникает все наши мысли, чувства и действия; и нет ни одной, и наималейшей, мысли, в которой бы он так или иначе не осуществлялся. Правда, не все проникнуто грехом в равной мере, и вместе с развитием человека греховность его может и возрастать и уменьшаться. Однако полная безгрешность на земле не достижима, даже для величайшего праведника. Безгрешны на земле только Господь Иисус Христос и пречистое, пренепорочное Тело Его, Матерь Божия и Церковь.

Это надо всегда помнить, а потому — не уповать на возможность на земле абсолютного совершенства (отдельного ли человека или

государства, или всего мира), но со смирением всегда стремиться только к возможно наилучшему, памятуя, что такое стремление и есть уже работа на ниве Господней (ср. § 18). Отсюда отнюдь не следует не только того, что можно когда-либо чем-либо удовольствоваться, и не стремиться всегда от лучшего к наилучшему (как раз наоборот!), но и того, что не должно стремиться к абсолютному совершенству. Такое стремление в нас есть, дано нам Богом, а Бог не дает ничего ненужного или ошибочного. К абсолютному совершенству стремиться должно, но надо понимать, что его место не в эмпирической ограниченной действительности, а за ее границами, и что путь к нему в преодолении эмпирической действительности, в победе над ней. Милостию Господа нашего совершенство и полнота Церкви есть, и к нам «приблизилось Царство Божие»; потому же, что оно приблизилось, стало видимым и осязаемым, мы можем понять несовершенство нашего бытия и осознать причину этого несовершенства, как наш грех, т. е. покаяться или «пременить ум» наш (metanoein). Покаяние есть познание Царства Божия, т. е. начаток его в нас, т. е. начало преодоления той необходимости, которую создает свободно совершаемый нами грех. Это уже начало усовершенствования за пределами возможного на грешной земле, выход за ее границы или приобщение ко Христу, победившему мир.

Христос победил мир, т. е. грешную необходимость мира или выразившийся в ней грех, полным самоотречением, Своими страданиями и Своею крестною смертью. И победить мир, т. е. достичь абсолютного совершенства и усовершить мир, возможно только в единении со Христом (§ 8). Единение же со Христом достигается путем сообразования человека Ему. А сообразование Иисусу Христу есть не подражание (imitatio) Ему, т. е. не внешнее воспроизведение или повторение Его жизни, которая, как индивидуальная, и неповторима, но приведение человеком себя в такое состояние, что он в данной обстановке и данных условиях живет и поступает так, как бы на Его месте жил и поступал Христос. В сообразующем себя Христу человеке живет и действует сам Христос (Гал. 2, 20): настолько соединен «облекшийся во Христа» человек с Ним, Человеком и Богом. К этому сообразованию мы приближаемся, исполняя заповеди Христовы, т. е. применяя и необходимо конкретизируя и индивидуализируя их в нашей единственной и неповторимой жизни, словно продолжая дело Христово на земле. Но еще больше сообразование Христу Иисусу, когда мы «вживаемся» в конкретный образ Его, не передаваемый ни в общих правилах, ни в описаниях, но жизненно в полноте восприемлемый. Но сообразование Христу невозможно без причастия и Его любви к тем, за кого Он пострадал, т. е. без действенной любви к людям или без вхождения в качестве живого члена в Тело

Христово, в Церковь. Поэтому сообразование Христу и есть оцерковление. Оно делает человека и соединения людей личными (§ 4), превозмогающими необходимость греха и свободными (разумеется, все — в меру оцерковления или сообразования Христу). Оно ставит их как бы на пороге эмпирического бытия, где мир перестает быть необходимым и делается свободным миром чудес Божиих. Бродя по земле с опущенными долу глазами, мы ничего, кроме земного, необходимого и грешного не видим, да и видеть не можем. Но стоит нам поднять глаза от земли, как увидим мы праведных Оптинских старцев, святого старца Серафима Саровского, увидим, как на пороге их кельи чудесно прекращается греховная необходимость мира, а сквозь узенькую дверку кельи, в ней самой открываются новая земля и новое небо. Здесь ход в небо, здесь несовершенное усовершаясь сливается с совершенным. Святыми же своими стоит Церковь, и святые своими чудесами научают нас видеть чудо таинств и всей жизни церковных.

Это трудный и долгий путь, путь сообразования Христу в оцерковлении, путь, сначала приносящий плоды неприметные. Но это единственный верный и возможный путь к преодолению греховной необходимости и совершенству, да не только к нему, а и к «правильной» эмпирической жизни. Часто уже поздно думать о победе над грехом, когда грех искушает: он уже слишком силен. Надо думать о победе над ним загодя, готовиться к борьбе с ним, когда еще не слышно его приближения, и не с тем или этим грехом — ибо знаем ли мы, какой подкрадется первым? — а с греховностью, с возможностью всякого греха. Надо воспитывать себя, образовывать себя на малом и повседневном, и тогда устоишь в борьбе с большим и неожиданным. Тогда с удивлением найдешь в себе великую, накопленную на малом силу благодати Божией. Часто поздно думать о том, как лучше поступить в данном случае, когда данный случай уже пред тобою и не дает тебе времени подумать, а действовать, и действовать наилучшим образом, ты должен. Надо заблаговременно готовиться ко всяким случаям, т. е. — ведь нельзя всего предвидеть — делать себя способным к наилучшему поступку в любых обстоятельствах. Все это и достигается оцерковлением. Только необходимо помнить, что грешный человек всегда грешит, и оцерковление не сделает его неспособным грешить на земле. Он может грешить более или менее, и будет грешить тем менее, чем более и глубже он оцерковляется.

Все эти соображения, разумеется, одинаково применимы и к личности индивидуальной и к личности соборной или симфонической, в частности и к огосударствленному народу.

Таким образом, степень эмпирического совершенства человека, государства, мира, само, можно сказать, бытие их (§ 15) зависит

от степени их оцерковления, и Церковь оказывается «солью мира». Благочестиво думать, что несовершенное и грешное бытие существует только для того, чтобы преодолеть грех и усовершиться, и только потому, что оно преодолевает грех, и усовершается. Иными словами, оно существует потому, что Христос его спас. Оттого-то Христос и есть свет мира. Оттого чрез Него все, что существует, и чрез Него сотворены веки. Ибо, исповедуя Символ Веры, помним мы и о том, что «Слово Божие чудотворившее и Христос пострадавший не — другой и другой, но... тот же самый Господь наш Иисус Христос, Слово Бога, воплотившееся и вочеловечившееся» (5 Всел. Собор. Анафем. кан. 3).

20. Одним из величайших заблуждений является так называемое учение о непротивлении злу силою, обнаруживающее полное непонимание того, что такое совершенное и несовершенное бытие и каково их взаимоотношение. Это учение противоречит христианской истине прежде всего тем, что оно проповедует бездействие, христианство же призывает к действенной любви и считает бездействие великим грехом, не позволяя отказываться от выполнения предлежащих нам жизненных задач. Кроме того, непротивящийся злу на деле почти всегда противится ему именно силою, только не прямо и откровенно, а косвенно и лицемерно. Оставаясь жить в обществе и пользуясь его благами, он, конечно, соучаствует и в войнах и в борьбе с преступностью, но наиболее безопасным и удобным для себя образом — сваливая опасность и неудобства на других. Если же сверх всего он еще предполагает, что его «пример» обратит других людей и что они таким «разумным» и легким способом победят мировое зло, он впадает в непомерную гордыню и являет пример крайнего непонимания мира. Не противиться злу силою имеет право лишь тот, кто сам страдает от этого зла: так ли, что оно на него направлено, или так, что его непротивление делает его жертвою. Но тут как раз и нет «непротивления», место которого заступает самопожертвование, как самое истинное и самое лучшее средство победы над злым миром (§ 19).

Обычно учение о непротивлении злу опровергается с помощью некоторого воображаемого и якобы конкретного примера: как поступит непротивленец и как должен поступить христианин, если злодей посягает на жизнь младенца, и спасти младенца можно только убив злодея? Вопреки своей форме, это вовсе не конкретный пример, а отвлеченное положение. Ведь надо же понять, что в подобных случаях живые и нормальные люди не резонерствуют и обсуждают нравственно-философскую проблему, но действуют, притом действуют непосредственно, инстинктивно. Тем не менее при-

веденный пример представляется довольно удобным для уяснения правильного отношения к вопросу.

Долг христианина в рассматриваемом случае заключается 1) в том, чтобы спасти ребенка, и 2) в том, чтобы спасти душу злодея, т. е. удержать его от злого дела и, сохраняя его жизнь и свободу, вызвать в нем полное раскаяние и перерождение. Ради обеих целей христианин должен быть готовым пожертвовать своею жизнью, и отказ от выполнения хотя бы одной из них будет грешным бездействием. Другой вопрос, как будут поступать разные люди, среди которых, конечно, не найдется ни одного абсолютно безгрешного. — Человек праведный и святой, вероятно, сможет достичь обеих целей с помощью одного какого-нибудь жеста, слова или взгляда, одним не рассчитанным, непосредственным изъявлением своего существа. Менее праведные столь же непосредственно ограничат свою задачу защитою ребенка. Один обуздает злодея, не причинив ему вреда, другой вступит с ним в борьбу, третий «случайно» в борьбе его ранит, четвертый «убьет его, как собаку». Тот или иной поступок соответствует существу и состоянию именно данного человека, всецело объясняясь его прошлым, тем самовоспитанием, о котором мы говорили (§ 19), степенью оцерковления. Не случайно, разумеется, и «случайное» ранение или убийство, сознательно — невольное, но соответственное состоянию человека и, стало быть, все же им определенное (ср. § 13).

Теоретическое рассмотрение приведенного случая не может привести к установлению какой бы то ни было общеобязательной нормы поведения; практически же и конкретно проблема в каждом отдельном случае разрешается сама собою, причем решение логически вытекает из религиозно-нравственного состояния человека. Правда, это не ответ на вопрос — как должен поступить христианин, но — устранение вопроса, потому, что он является выдуманным и бессмысленным вопросом. В общей форме следует сказать: христианин должен и может без греха осуществить обе указанные нам цели, но только при условии полного своего сообразования Христу, полного своего оцерковления; в противном случае он поступит тем хуже и грешнее, чем менее он церковен, чем ближе к неверующему и даже к животному (см. § 8), а бездействием, самоустранением от греха он не спасется, ибо тогда совсем не исполнит своего христианского долга (§ 10).

21. Это ясно и просто и дает руководящую точку зрения для оценки всякой человеческой деятельности, как деятельности индивидуума, так и деятельности государства. К несчастью, люди любят философствовать и там, где надо действовать и жить. Учению

о непротивлении злу противопоставляют более или менее хитроумные учения о христианском долге противления силою, оправдывая и — по крайней мере, подразумевательно — считая в известных случаях безгрешными и чуть ли не добром убийства, казни и т. п., витийствуя на тему о «православном мече». Все подробные рассуждения представляются нам (§ 17) прямым извращением Христова учения, и, как справедливо заметил один владыка, если Церковь и знает и чтит святых воинов (жертвовавших собою), она не знает ни одного святого палача.

Теоретически решение вопроса затруднено потому, что постоянно смешивают совершенное Царство Божие, на земле только прорастающее или становящееся, с грешным эмпирическим бытием, грешным и несовершенным (ср. § 14). В совершенном не может быть никакого зла, ни войн, ни насилий, ни убийств; в несовершенном и грешном не может быть, поскольку оно несовершенно и грешно, никакого добра. Но на самом деле мы живем в мире, который из несовершенного становится совершенным и, будучи греховным, грех свой частично уже и превозмогает. В таком мире должно быть внутреннее противоречие, должен существовать трагический разлад. Такой мир сразу, в каждом явлении своем, и греховен, поскольку он несовершенен, и не греховен, поскольку он совершенствуется, совершенствуется же он путем преодоления своего греха, путем самоопределения. Его совершенствование есть и его переход в инобытие, в Царство Божие; и потому нельзя смотреть на это совершенствование, только как на явление эмпирическое, или думать, будто на земле возможно что-либо абсолютно праведное, святое, совершенное (ср. § 4).

В жизни нашей и в жизни всего мира трагедия остается: объяснимая теоретически, она не находит своего эмпирического разрешения, да и не может и не должна найти. Как же иначе, если каждый из нас сразу и хочет пребывать в ограниченности греховного бытия и хочет ограниченность преодолеть? Мы несем противоречие в себе самих, внутри нас (ср. § 8), и мы сами не хотим избавиться от него. Если бы мы захотели от него избавиться, его бы не было. Для этого надо только вполне сообразовать себя Христу, вполне оцерковиться, т. е. отречься от всего: от мира, от себя, и тем, победив себя и мир, себя и мир преобразить. Но мы хотим достичь того же потихоньку да помаленьку, без особых страданий и хлопот. И нечего удивляться, что выходит бессмыслица. Так надо же, по крайней мере, осознать, что она в нас, что мы маловерны, малодушны и ничтожны, а не заниматься самооправданиями.

РОССИЯ И ЕВРЕИ

1

Довольно затруднительно упомянуть в заглавии о евреях и не встретиться с обвинением в антисемитизме, притом — сразу с двух сторон: со стороны евреев и со стороны русских. В самом деле, среди разорвавших или надорвавших свою связь с еврейством как религиозно-культурным целым евреев, среди евреев ассимилирующихся и ассимилируемых мы наталкиваемся на чрезвычайно обостренное и болезненное *чувство стыда за свое еврейское происхождение*. Конечно, они сами будут это решительно отвергать, но факта опровергнуть нельзя, хотя бы и не все хотели его видеть. Мне стыдно за стыдящихся своего еврейства евреев, как должно быть стыдно за них и всякому хорошему еврею: но тут ничего не поделаешь. По человечеству надо войти в их положение, т. е. в положение стыдящихся своего еврейского происхождения.

Они *ассимилируются, хотя и не до конца*, т. е. не сливаясь всецело с окружающею их национальною культурою и не становясь ее органическими клетками. Они оставляют и даже отвергают свою прежнюю еврейскую культуру ради культуры «общечеловеческой». Само собой разумеется, что есть евреи ассимилированные и вполне, т. е. *переродившиеся* из евреев во французов, немцев, русских всецело и до конца. Таких евреев нельзя уже и называть евреями, хотя бы они и носили еврейские фамилии и отличались еврейскими чертами своей внешности, и не о них я сейчас говорю. В применении к ним не может и *не должно* быть никакого «еврейского вопроса». Но этот тип сравнительно

---

* Одним из существенных признаков такого вполне ассимилированного еврея служит искреннее принятие им другой религии. С религиозной точки зрения для *настоящего* еврея принятие им христианства не может быть только индивиду-

редок и существование его связано с большими трудностями *. Мы же говорим о другом типе (именно о типе, а не о евреях-индивидуумах и не о какой-то совокупности их, ибо индивидуум всегда выражает тип «более или менее», может выражать в себе, разнообразно сливая их, разные типы и тип не может быть отожествляем с определимою внешне группою), о типе не до конца ассимилирующегося еврея, ассимилирующегося, не ассимилированного, о типе «еврея на перепутье».

Ассимилирующийся еврей должен более или менее отчетливо сознавать, что есть некоторое внутреннее противоречие в замене религиозно-национальной культуры еврейства какою-нибудь ограниченно-национальною культурою, которая чаще всего не обладает свойственною еврейству идеею универсализма, особой предызбранности, первенствующего положения среди народов мира, миссианства и мессианства. Он может обмануться и принять внешний размах и силу, империализм или капитализм данной национальной культуры за ее универсальное значение. Но по существу он остается чуждым всему частному и национально-ограниченному и отрицает все национальное, именно как ограниченное и частное. Перестать быть евреем для того, чтобы стать французом, немцем или русским, значит для него променять, подобно Исаву, первородство на чечевичную похлебку. И как сочетать отказ от исключительного значения еврейского народа с признанием того, что пришел Мессия, который должен придти прежде всего для народа еврейского? Преодолеть родное еврейство и стать националистом в среде другого народа, отвергнуть еврейского Мессию и признать Мессию пришедшего для других... да, это ужаснейшая, не находящая своего катарсиса (разрешения) трагедия. Уж лучше о ней не думать, лучше чем-нибудь ее заглушить! Она и действительно заглушается, если еврейство променивается на «общечеловеческую» культуру и еврейская религия — на религию универсальную. К несчастью, понятия «общечеловеческого» и «универсального» в этом случае являются

альным. Ведь это значит, что пришел обетованный прежде всего еврейскому народу Мессия и что пришел он не для отдельных индивидуумов, а для всего еврейского народа. Потому обращающийся в христианство еврей должен остаться обращенным к своему народу, как к нему посылаемый Христом ученик и апостол. Он должен уповать на еврейскую христианскую церковь, а не растворяться в «эллинской» (Слова ап. Павла Гал. 3, 27, см. дальше — обычно толкуются неправильно: национально-культурных особенностей и ценности их ап. Павел не отвергал). Конечно, есть еще и евреи, лишь «случайно» рожденные в еврействе, а по существу природные христиане. Для них мыслим и естественен даже только индивидуальный переход. — Аналогичным образом надо понимать и чисто-культурный переход еврея от еврейской культуры к одной из христианских.

понятиями мнимыми и даже не соответствующими универсализму исконного, подлинного еврейства.

Вот почему ассимилирующийся и отрывающийся от своего народа еврей неизбежно становится абстрактным космополитом. Он не находит себе места ни в одном народе, и остается в пространстве между нациями, интернационалист. Он исповедует не национальные идеалы, которые кажутся ему ограниченными и частными, но идеалы «общечеловеческие», которые вне своих национальных индивидуаций абстрактны, безжизненны и вредоносны. В политике он склоняется к идеям отвлеченного равенства и отвлеченной свободы, т. е. делается демократом, к тому же, по отсутствию связи с конкретною и потому всегда национальною действительностью и по свойству своего ума, радикальным демократом. В сфере проблем политико-социальных он превращается в социалиста, к тому же в наиболее бесстрашного по своей последовательности и наиболее систематического, т. е. в «научного» социалиста и в коммуниста. Только этим путем может он сохранить остатки своего национального еврейского универсализма и своей национальной универсалистической религии, хотя и не без существенного искажения того и другой. Нет ни малейших оснований понимать мою мысль так, будто ассимилирующийся еврей всегда и везде до конца осуществляет внутреннюю диалектику своей природы, будто он, например, обязательно делается явным и сознательным врагом всего национального. Он может допускать и признавать национальное, даже ревновать лаврам лорда Биконсфильда. Но, если он последователен, он приемлет национальное как нечто вторичное, несущественное, как некоторую, может быть — и неизбежную, но не безусловно ценную акциденцию. Во всяком случае, он склонен понимать национальное в отрыве от религии, подставляя на ее место расу или секуляризованную культуру, государственность или что-нибудь подобное. Важно, что общечеловеческая культура предносится ему не как симфоническое единство частных и национальных культур. Ведь такое единство по необходимости иерархично и первое место в нем для всякого данного момента (да и вообще) должно принадлежать какой-нибудь одной национальной культуре. А легко ли еврею отречься от веры в вечное первенство культуры еврейской? Недаром же даже разорвавшие с еврейским народом евреи с особенным вниманием относятся к успехам именно евреев, говорят, часто не без высокомерия, об одаренности еврейского народа, создают репутацию ученым, литераторам, художникам из евреев. В России приходилось за годы революции встречаться с такими фактами, что еврей-христианин, резко враждебный всякой революции и всякому социализму, не мог скрыть своего удовольствия при виде талантов и успехов еврея

15 Зак 3080

Троцкого. Говорю не в осуждение, тем более, что и сам считаю Троцкого человеком талантливым, а в объяснение, и не считаю нужным скрывать добросовестно и беспристрастно наблюдаемые мною факты.

Итак, ассимилирующийся еврей по существу своему интернационалистичен и абстрактен. В этом последняя связь его с еврейством, которое само-то не интернационалистично и не абстрактно. Порвав эту связь, он теряет свою специфичность и растворяется в мире чуждой ему культуры, иногда — становится ее живою клеточкою. Именно чужеродностью ассимилирующегося еврея всякой органической и потому национальной культуре объясняется тот факт, что в ней евреям принадлежат лишь вторые и третьи места. Ни в философии (за исключением может быть Спинозы), ни в науке, ни в искусстве евреям руководящей роли не принадлежало. Это не свидетельство против одаренности еврейского народа, ибо из него выходили древние пророки, в его среде появилась Библия и его гений отразился в Каббале. Но еврей, как и человек всякой другой культуры, может создавать великое и оригинальное только в сфере своей же культуры, а никак не в отрыве от нее.

Интернационализм и абстрактность существенно противоречат духу всякой живой органической культуры. Они возможны, как страшные призраки, только на почве ее разложения. Они должны наталкиваться на сопротивление со стороны здоровых ее элементов тем более решительнее, чем здоровее культура. (Прошу читателя не передергивать и не приписывать мне призывов к погромам). Да ведь и сами ассимилирующиеся евреи должны быть после всего сказанного нами поняты как продукты разлагающейся периферии еврейской культуры. (Говорю не «еврейской культуры», а «ее периферии», ибо самое еврейскую культуру считаю живою и органичною и умею ценить ее не менее, чем ценят ее ассимилирующиеся). Вот эта-то вечная взаимная борьба, иногда глухая, иногда явная, между здоровыми элементами культуры и ассимилирующимися евреями и объясняет, почему такие евреи чувствуют себя всегда обиженными, угнетенными, почему они всегда насторожены и болезненно чувствительны, почему волнуются, только услышав слово «еврей». Не легко вечно оставаться на вторых местах и еще чувствовать объективную, но часто конкретно неуловимую, враждебность к себе со стороны «акциденций» общечеловеческой культуры. Тут и революционером сделаешься. А еврей ассимилирующийся и без того по самой природе своей — революционер. Ибо он — враг органической национальной культуры, которая ему мешает и его теснит, и естественный союзник разлагающих ее «революционных» процессов. Ибо он еще сохранил в себе пламен-

ный, устремленный к последнему и абсолютному, ни перед чем не останавливающийся религиозный порыв еврейского народа, закованную в алмазные цепи тончайшей силлогистики расплавленную стихию. Принято объяснять революционность рассматриваемого типа евреев внешними условиями: гонениями, ограничениями, погромами и т. д. Но все это лишь следствия и внешние доказательства указываемого нами основного факта.

Начав с объяснения, почему заглавие нашей статьи подозрительно для многих евреев, мы не объяснили еще, почему оно подозрительно и для многих русских. Почему и им употребление слова «еврей» часто кажется признаком «антисемитизма»? почему и их оно, во всяком случае, настораживает? — Русский человек живет под ужасным гнетом впечатлений от активного, грубого и чревного антисемитизма, который нашел себе достаточно отвратительное выражение и в погромах, и в «кровавом навете», и в атмосфере мероприятий и в самих мероприятиях старого русского правительства. Правда, волна антисемитизма началась не в центре России, а в сфере, либо входившей в пределы католической Польши, либо католически-польскими влияниями обусловленной. Но это — плохое утешение, тем более, что любители сошлются на черту оседлости. Как бы то ни было, русский человек стеснен в свободе суждения, ибо он не в силах отделаться — и хорошо, что не в силах! — от чувства жгучего стыда за многое в нашем недавнем прошлом. Вместе с тем он более или менее смутно сознает, иногда даже в самом себе, враждебность его национальной русской стихии к еврею-космополиту и к тому же не думает, что не всякий еврей относится к этому типу. Он сознает далее второстепенное положение еврея (еврея-космополита) в развитии русской культуры, положение его, как «русского второго разряда». Чувство справедливости возмущается в нем, тем с большею силою, чем меньше он осмысляет факт. Это чувство делает его беззащитным перед «еврейским общественным мнением» и неспособным правильно поставить и разрешить еврейский вопрос или, вернее, еврейские в о п р о с ы.

2

Проведем прежде всего некоторые различения, выше уже намеченные. Мы различаем: 1) религиозно-национальное и религиозно-культурное еврейство, е в р е й с к и й   н а р о д, который составляет одно и единое культурно-религиозное целое, несмотря на то, что рассеян и разделен по разным культурам и народам и в пределах каждой или каждого из них образует или может образовывать частное и специфическое целое, и 2) п е р и ф е р и ю   е в р е й с т в а, которая, отрываясь от своего народа, своей религии и

культуры, денационализируется и ассимилируется: а среди этой периферии — а) евреев, совершенно ассимилированных тою либо иною национальною культурою и ставших живыми и органическими ее индивидуациями, и б) евреев интернационалистов по существу и революционеров по природе.

Вот об этом последнем типе евреев (2б) мы до сих пор и говорили. В отношениях к нему один из источников современного антисемитизма, но признание того, что он существует, описание отличительных его черт и попытка раскрыть его внутреннюю диалектику, даже оценка его с точки зрения религиозных и культурных ценностей являются не антисемитизмом, а научно-философскими познавательными процессами. Научное познание не может быть запрещаемо и опорочиваемо на том основании, что приходит к выводам, для нервозных особ неприятным. Хотя это из всего сказанного и вполне ясно, я считаю нужным настоятельно указать, что, анализируя и оценивая указанный тип, говорю не о всех типах еврея, не о «еврее вообще» и не о всех евреях. Если оценка моя оказывается неблагоприятною и неприятною, я столь же не считаю себя врагом и хулителем евреев, сколь не считаю себя врагом и хулителем русских, когда осуждаю еврейские погромы и коммунистическую чека (конечно и — всякую чека и коммунизм: к сожалению, приемы «демократической» полемики вынуждают к подобным стилистически и по существу излишним оговоркам). Ведь нельзя же, в самом деле, считать всех евреев святыми, мудрыми и духовно здоровыми.

Еще одно замечание. — Говорю я об известном социально-психологическом типе. Такой тип всегда есть некоторый идеальный синтез реальных черт, выражающий и их самих и их реальную диалектическую связь, но эмпирически воплощающийся лишь в некоторых к нему приближениях. Таким образом, тип никогда не находит себе вполне адекватного выражения в каком-нибудь одном индивидууме: но одни индивидуумы более или менее ясно выражают его структуру и диалектику, другие — отдельные его черты. Кроме того, он сказывается и в общих, «коллективно-социальных» тенденциях развития. Эмпирически в одном и том же индивидууме часто происходит скрещение разных типов. И конечно, в жизни дан целый ряд неуловимых переходов от религиозного еврея, как живой индивидуации еврейского народа, к еврею ассимилирующемуся и к еврею, переродившемуся в живую индивидуацию не-еврейской национальной культуры. Но это не значит, что

типа нет и что он не соответствует определенной социально-психологической группе *.

Тип ассимилирующегося еврея определяется идеологиею абстрактного космополитизма или интернационализма, индивидуалистическими тенденциями в сфере политических и социальных проблем (демократизмом, социализмом, коммунизмом), активностью, направленною на абстрактные и предельные идеалы и не знающею границ, т. е. утопизмом и революционностью, а потому нигилистическою разрушительностью. Все эти черты, характерные, и даже часто в указанном сочетании характерные не только для еврея, у еврея специфически окрашены и индивидуализированы его «прошлым» — его происхождением и «промежуточностью». Ибо он уже не еврей, но еще и не «не-еврей», а некое промежуточное существо, «культурная амфибия», почему его одинаково обижает и то, когда его называют евреем, и то, когда его евреем не считают. (Прежде чем придираться к этой характеристике и победоносно отвергать отличие евреев интернационалистов и революционеров от интернационалистов и революционеров не еврейского происхождения, советую читателю перечитать § 1, а еще лучше — дочитать статью до конца). В религиозности своей (а он не всегда явно и сознательно религиозен) ассимилирующийся еврей универсалистичен, сродствуя католичеству, и материалистичен, в материализм искажая конкретность еврейской религии. Этот тип является врагом всякой национальной органической культуры (в том числе и еврейской). Ему чужда и непонятна идея соборности, раскрываемая Православием, но укорененная в религиозном сознании еврейства («Израиль», Kahal), и ее-то он и искажает в идею абстрактного универсализма. Этот тип не опасен для здоровой культуры и в здоровой культуре не действенен. Но лишь только культура начинает заболевать или разлагаться, как он быстро просачивается в образующиеся трещины, сливается с продуктами ее распада и ферментами ее разложения, ускоряет темп процесса, специфически его окрашивает и становится уже реальною опасностью.

В XVIII веке европейская культура вступила в период индивидуалистического распада. Это сказалось, между прочим, в расцвете рационалистически-демократических идей (немного позже — капитализма) и утопического, сначала даже явно религиозного, социализма. Здесь именно и проявилась активность рассматриваемого нами типа. Отрываясь от еврейства, ассимилирующиеся евреи стали широкими волнами вливаться в европейскую культуру. Они сли-

---

* Теоретическое обоснование этого см. в моей «Философии истории», Берлин 1923, а опыты исторического применения в моих исторических работах.

вались с европейским капиталистическим миром, его радикализируя, и, с другой стороны, с европейскими демократическими, а еще более — социалистическими течениями. Не они их вызывали к жизни, но они, в полном соответствии с тенденциями этих течений, способствовали тому, что эти течения становились все более радикальными, революционными, абстрактными и материалистическими (ибо это одно и то же, абстрактность и материализм). Так новая фаза европейского социализма связалась с еврейскими именами и еврейскими чертами. Он утратил прежнюю расплывчатость и прекраснодушие, сделавшись сложною, талмудически разрабатываемою системою и незаконно монополизировав эпитет «научного», и, став боевою и революционною доктриною, превратился в интернациональное движение и универсалистическую абстрактную религию. Произошел осмос продуктов распада двух культур: европейской и еврейской. Какова тут доля вредного влияния со стороны каждого из элементов, сказать, разумеется, очень трудно и даже совсем невозможно без тщательных специальных изысканий. Но для них условия до сих пор крайне неблагоприятны, так как господствуют страсти и пристрастия: у одних стремление во всем обвинить евреев, у других стремление их совершенно обелить. Мы ограничиваемся констатированием общего факта, напоминая, что наша задача не в лечении нервно больных.

Вполне понятно, что ассимилирующиеся евреи сыграли свою роль, хотя отнюдь не основоположную, и во вредном для русской культуры процессе чрезмерной европеизации. К тому же и европеизм XIX в. не свободен, как мы видели, от влияния этих евреев. Коммунизм — только зрелый плод марксизма, освоенный и переработанный исконно русскою стихиею большевизма. Интернационализм и материализм русской коммунистической революции, ее мировой размах, ее революционный пафос слишком созвучны и соприродны основным тенденциям денационализированных евреев, чтобы не сделаться для них центрами притяжения, призывными огнями, о которых и суждено им было обжечь себе крылья. Конечно, необходимо покончить с глупою сказкою (или с новым «кровавым наветом» — все меняет свои формы, даже клевета), будто евреи выдумали и осуществили русскую революцию. Надо быть очень необразованным исторически человеком и слишком презирать русский народ, чтобы думать, будто евреи могли разрушить русское государство. — Историософия, достойная атамана Краснова, и, кажется, позаимствованная им у Дюма-отца, который тоже обвинял в устройстве французской революции графа Калиостро! — Но денационализированные евреи участвовали в русской революции и участвовали в ней в силу самой природы их. Они стали отходить от

нее (в лице оппозиции в обоих ее флангах) лишь теперь, вместе с переходом ее к национальной фазе.

И для Европы и для России суть дела, разумеется, не в каком-то фантастическом еврейском заговоре и не в факте участия евреев, а в самих процессах разложения, охвативших европейскую культуру и европеизованную русскую государственность. Евреи оказались лишь попутчиками, сошедшими со своего перепутья. Они влились в процесс. Может быть, они даже обострили его и ускорили его темп, но, во всяком случае, значение их безмерно преувеличено. Не будь процессов разложения, они ничего бы не могли сделать. И несчастье России совсем не в денационализированном еврействе, а в тех условиях, благодаря которым и оно могло оказаться действенным. Потому так и страшны подымающиеся в России волны нового антисемитизма, что не столько действительно вредные, сколько говорливые и суетливые попутчики революции могут оказаться искупительною жертвою. И не только они. — Разыгравшаяся стихия, поглотив их, обрушится и на еврейский народ, уже ни в чем не повинный, так же отрицающий отпавших от него, как и мы их отрицаем. И по нашему твердому убеждению, волны антисемитизма опасны не только для евреев. Они являются грозным испытанием для самого русского народа. Им надо противопоставить не только религиозно-нравственную и правовую идею, но и трезвый национальный интерес, ибо и преступление народа безнаказанным не остается.

Здесь, впрочем, мы заняты не этою практическою проблемою, а вопросом более общим, хотя с нею теснейшим образом и связанным. — Мы стоим на почве органического понимания культуры, признаем только реальные и конкретные культуры, а общечеловеческую понимаем как реально-конкретное и соборное единство (многоединство) частных. Поэтому денационализирующееся и ассимилирующееся еврейство — наш вечный враг, с которым мы должны бороться так же, как оно борется с нашими национально-культурными ценностями. Это — борьба неустранимая и необходимая. Какие же наилучшие способы и формы борьбы?

Побеждает сильнейший; и первое условие победы самоусиление и саморазвитие. Без этого условия не помогут никакие скорпионы; при выполнении его скорпионы не нужны. Проникнемся, действенно проникнемся сознанием абсолютной, «православной» обоснованности нашей культуры, сознанием ее единства, ее цельности и органичности. Попробуем целостно ее осуществить. Тогда не будет в ней процессов внутреннего разложения, не будет распадов и трещин, точек приложения для чьей-либо разрушительной деятельности, сознательной или бессознательной. Тогда не опасны будут ни материализм, ни интернационализм, ни социализм, ни все прочие

подрывные идеи и гипотезы. Их просто не будет, как действенных сил разложения, и у денационализированного еврейства окажется отнятою почва для вредной деятельности, вернее — для соучастия во вредной деятельности.

Конечно, здоровая государственность предполагает активную борьбу с культурно-вредными течениями. Такая борьба вестись должна, и она будет вестись. Но ведь мы установили, что гибельные потенции ассимилирующегося еврейства становятся действительными, актуальными не сами по себе и из себя, а только при реальной наличности однородных им тенденций в самой культуре. В реальном вредном для культуры течении уже произошел осмос еврейского с национальным, и с ним, этим течением, приходится бороться как с целым. Оно не будет уничтожено тем, что доступ в него евреям будет закрыт, если бы даже такая фантастическая идея относилась к области осуществимого. От этого оно не зачахнет, ибо не одними же евреями оно питается. Так борьба с денационализированным еврейством может быть только косвенною и опосредствованною.

Но ведь «тип» все-таки вреден, хотя бы угрозою актуализации своих потенций, и какая-то борьба с ним нужна. Пускай культура здорова и вырабатывает против него здоровые реакции всего своего организма. Она всегда может заболеть, и тогда сразу же подвергнется усугубленной опасности. Разумеется, борьба, честная борьба нужна. Но как она возможна? как бороться с потенциями? и как бороться с «типом»? Эмпирически его нельзя отожествить ни с некоторою определенною категориею людей, ни, тем более, с конкретными индивидуумами. Он практически, как объект прямого воздействия, неуловим. (Прошу читателя не приписывать мне в данном случае чувств сожаления). Ни «черта оседлости», ни особое, хотя бы и самое детальное законодательство о евреях, ни самый неограниченный административный произвол здесь не помогут. Все это окажется сетью, чрез которую пройдут самые большие рыбы и в которой погибнут самые маленькие. С другой стороны, все это привьет самой государственности опаснейший яд бесправия и произвола и в конце концов доведет ее до гибели, ибо государство может длительно существовать только как государство справедливости и правды и не может быть таковым, действуя несправедливо. А какая уже тут справедливость, когда караются потенции, да еще предполагаемые, да еще определяемые по внешним признакам? Сделать же глубоким сердцеведом всякого милицейского не в силах никакое государство. Какая там справедливость, когда поневоле определяя врагов по признаку происхождения, делают своим врагом и преследуют не вредный тип, а весь еврейский народ, который и сам его своим законным ребенком не считает!

Остается, значит, только косвенный и опосредствованный метод борьбы. И он, на самом деле, существует. — Если правда, что сам еврейский народ вовсе не тожественен с продуктами распада своей периферии и сам не считает денационализированных евреев истинными евреями, если сожительство данной культуры с этим народом никакой опасности ее развитию не представляет, а я лично во всем этом глубоко убежден, — есть простой и положительный выход. Именно, надо помочь и еврейскому народу в его борьбе с разложением его периферии, помочь путем содействия его религиозно-культурному сохранению и развитию, не механически отсекая от него периферию (это невозможно), а ставя в благоприятные условия развитие подлинного его ядра. Странным образом религиозная нетерпимость христианских государств мотивировала борьбу с религиозным еврейством, способствуя в нем процессам распада и делая его из союзника врагом, но питала действительного врага — еврейство, отрывающееся от своей религии и культуры. Но и сейчас еще этот враг — общий враг и еврейства и христианства.

3

Считая религиозно-культурный еврейский народ нашим естественным союзником в борьбе с его денационализирующейся и ассимилирующейся, разлагающейся периферией, я в то же самое время не признаю возможным резкое их разграничение. Грань проходит не между социально-культурными группами и даже не между отдельными людьми, хотя среди них и встречаются довольно яркие представители того либо иного типа, но — внутри всякого индивидуума. Разлагающееся еврейство не только «накожная болезнь» еврейского народа, но и в известной мере и его внутренняя болезнь, в здоровом, но внешне не определимом ядре его им преодолеваемая. И если я признаю существенным признаком еврейского народа его религиозность, а наибольшую полноту ее усматриваю в том, что называется еврейскою религиею в самом точном и строгом смысле слова, я не склонен и здесь проводить слишком резкую грань. Еврей, скептически и даже отрицательно относящийся к вере отцов, еврей, забывший ритуализм и весь быт еврейского народа, еврей, сознательно ни во что не верующий, — все же может быть по существу своему религиозным. Часто он извратит свою еврейскую религию в плоскую религию человечества, если в не менее плоскую религию разума. С годами и в нем может заговорить еврейская душа, и окольными путями он направится к вере отцов, подойдет к ней и только не всегда ее узнает. А это значит, что и прежде

не совсем угасал в его душе огонь веры, что он всегда был, хотя бы и сам того не сознавая, религиозным евреем. Да и еврейскую периферию можно понять, только поняв извращаемую ею, но еще не угасшую в ней религиозность.

Мы говорим о единстве, целостности, органичности и своеобразии еврейской культуры, именно ею определяя еврейский народ. Но как раз еврейская культура — и в этом величайшее ее достоинство и значение — *насквозь религиозна, от религии не отделима*. Значит, и она, культура, не исчезает вполне вместе с движением еврея от центра еврейства к его периферии, каким бы извращениям она ни подвергалась. Да это и само по себе ясно для всякого внимательного наблюдателя, много очевиднее, чем религиозность всякого еврея. «Солидарность» евреев, которая сохраняется, несмотря на тягчайшие испытания и которая устыжает или возмущает другие народы, является живым свидетельством в пользу единства еврейской культуры, и единства религиозного. Ведь надо же, наконец, понять, что это не простое единство единоплеменников, а единство детей Авраамовых, кровное единство народа, избранного Богом, носящего на теле своем знамение вечного завета с Богом. Это — Богом освященное и скрепленное кровное единство. Оно сильнее, чем всякое натуральное единство, и оно переживается евреем глубже, чем переживает единство всего «рода христианского» современный христианин, об этом единстве ныне почти забывший.

Так мы принципиально отказываемся от проведения *каких-либо резких разграничительных линий* и не считаем таковыми ни соблюдение закона, ни религиозность, ни паспорт. Но отсюда отнюдь не вытекает отказ от различений, от определения разных типов и от их оценки. Я различаю *периферию* и *ядро* еврейского народа и говорю об этом ядре как о самом «*еврейском* народе» в его наибольшей эмпирической раскрытости и здоровьи. В недостаточном различении между ним и его периферией и коренится, на мой взгляд, одно из самых опасных зол всякого антисемитизма, вовсе, конечно, его не оправдывающее.

Еврейский народ наш естественный «союзник» в борьбе с его «периферией». И действительно, *преодолевая, выправляя и всасывая* ее в себя во имя собственного своего религиозно-культурного идеала, еврейский народ избавляет нашу культуру от вечно предстоящей ей потенциальной опасности. С другой стороны, и мы, путем нашего саморазвития, не допуская того, чтобы эта периферия актуализировалась, помогаем еврейскому народу в его борьбе, а, всемерно содействуя его органическому и нормальному саморазвитию, уничтожаем эту опасность в самом ее корне.

Однако еврейский народ не только наш союзник, но и наш противник. Еврейство и христианство противостоят друг другу как притязающие на единственную истинность своего учения, хотя христианство и уповает на то, что все народы (в том числе и евреи) обратятся ко Христу, а еврейский народ, отрицая явление Мессии, верит лишь в победу еврейства, как в первенствующее его положение среди других все же спасающих людей религий, и чуждается прозелитизма. Еврейский народ противостоит христианским народам более, чем любая из иных религий. Еврейство связано с христианством одним Мессиею, который к евреям пришел и которого они отвергают. Мы признаем Иисуса Христа, Мессию и Богочеловека, который по человечеству кровно связан с еврейским народом и который прежде всего пришел к чадам дома Израилева и который нас сделал новым Израилем, Израилем духовным (Гал. 3, 26—29; 6, 15 сл.; Рим. 2, 28 сл.). Как же Израиль по плоти отделен от Израиля по духу? Неужели же два Израиля? Нет: или мы, христиане, — избранный народ Божий, Израиль, или — евреи *. Этот факт в современном европейском сознании затемнен тем, что западное христианство отпало от Православия и распалось на ряд исповеданий и сект. Таким образом ослабело сознание единой истинной веры, «единого рода христианского», — и вместе с ростом неверия, религий человечества и разных теософий и вместе с усиленным взаимообщением разных религий — христианство стало восприниматься, как одна из них. Наступила эпоха релятивизма, внешне устранявшего, но не преодолевшего антисемитические тенденции, которые были ослаблены и тем, что ослабели органические силы культуры, а симптомы ее упадка принимались за ее идеалы **. Тем не менее соперни-

---

* Религиозное соперничество с евреями, будучи неправильно переносимым в сферу отношений к еврейской периферии, приводит к чудовищным выводам. — Исходя из религиозного (!) упования еврейского народа (!) на победу его веры, приписывают это упование ассимилирующемуся (т. е. отрекающемуся от еврейского народа!) еврейству; и, сознавая интернационализм и материализм второго, приписывают их (еще с меньшим основанием) религиозному еврейскому народу, как стремление к «власти над миром». Здесь, в этой элементарной ошибке, — главный источник бредовых идей о «еврейском заговоре», «сионских мудрецах», «жидомасонах» и т. п. Помогают же ошибке указанное нами религиозно-культурное единство евреев, отъединяющее и объединяющее их и способствующее «однородным реакциям», своеобразному автоматизму, и некоторые черты самой еврейской религии, особенно — ее конкретность и связанность со всею еврейскою культурою.

** Мы считаем «антисемитизм» одним из самых отрицательных явлений. Но возьмем его как симптоматический факт. Тогда окажется, что ослабление его в современной Европе — признак не совершенствования, а упадка европейской культуры. Его наличие в России, наоборот, свидетельствует о здоровье русской культуры. Там же, где есть здоровье, есть возможность действительно преодолеть антисемитизм, а не просто о нем забыть. Вот примечание, очень благодарное для клеветников.

чество существует и должно прежде всего быть осознанным. И заметим еще одно: западное христианство само интернационально и отвлеченно, а религиозно-культурное еврейство конкретно-национально, этим одинаково отличаясь и от него и от своей собственно периферии.

Существенно по-иному должно, на мой взгляд, обстоять дело в России-Евразии. — Православие глубоко национально, но и возвышается над ограниченностью всякой отдельной национальности, будучи самим и единственным вселенским христианством. Православная Церковь есть соборное единство всех православных национальных церквей, среди которых есть и первенствующая, уповаем — русская. Поэтому Православию одинаково чужды и западный интернационализм и западный (католический) прозелитизм. Оно не стремится к тому, чтобы римское католичество или германское протестантство вошли в одну из уже существующих православных церквей, но к тому, чтобы, отметая только свои заблуждения, они восстали как римская и германская православные церкви, в соборном единстве Церкви Православной являя многообразную лепоту Тела Христова. Но, с другой стороны, Православие и не предоставляет, подобно еврейству, иные веры и иные исповедания их собственной участи; активно, хотя путем любви, а не путем принуждения, оно стремится к тому, чтобы и они, оставаясь собою, из себя самих свободно стали православными *.

Так и в отношении к народу еврейскому. Он — исконный и вечный враг Православия. Но нам сказано: «любите врагов наших», и у нас нет и не должно быть другого средства борьбы с ним, кроме любви. А любовь не внутреннее чувство, не бездеятельное прекраснодушие, а вовне проявляющаяся действенная сила. Признак истинной любви в том, что она активна и плодоносна, в том, что она бескорыстно стремится к благу любимого. В чем же благо еврейского народа, как не в обращении его ко Христу? Православие и стремится к тому, чтобы еврейский народ обратился в Православие, но свободно и себя сохраняя. Идеалом Православия должен быть, по моему разумению, еврейский народ, как православная еврейская церковь, дабы отдельные, разрозненно ныне обращающиеся ко Христу евреи в Православной Церкви нашли, наконец, и эмпирически свой ев-

* Указания на проявлявшиеся и у православных народов попытки насильственного в самом широком смысле этого слова обращения иноверных и инославных противоречат существу Православия и не являются актами Церкви, которая свята и к мерам внешнего принуждения не прибегает. Насилие всегда грех, грех же свойственен человеку, хотя бы и иерарху церковному, но не Церкви.

рейский народ, от коего ради Христа они оторвались. Последняя цель не в обращении отдельных евреев, отнюдь не в том, чтобы свести такими обращениями на нет еврейский народ, но — в обращении самого ветхого Израиля. «Многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом» (Мф. 8, 11), и из камней может Бог создать чад Авраамовых, — но — «Я послан, сказал Иисус, только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 15, 24); учеников же Своих Он наставлял: «идите, наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 10, 6). Полагаем, что завет Христа и к ним относится и что «ожесточение произошло в Израиле отчасти», до времени (Рим. 11, 25), и, по слову апостола (Рим. 11, 26), надеемся, что «весь Израиль спасется», т. е. станет народом — особою церковью Божьею, церковью ап. Иакова, венчающею Православие. Знаем, что «все во Христа крестившиеся во Христа облеклись» и что в Церкви «нет ни иудея, ни язычника..., ибо все... — одно во Христе Иисусе» (Гал., 3, 27 с.). Но значит ли это, что в ней нищают и эллин и иудей? что у эллина отнимается его эллинство, а у иудея его иудейство? Нет, не значит, ибо эллинство и иудейство теряют в Церкви только свою ограниченность: они не уничтожаются, но преображаются. И если Церковь осудила древних иудео-христиан, так не во имя абстрактного универсализма, но потому, что отвергала упорствование их в своей ограниченности.

Думаю, что должна быть церковь еврейская, так же, как есть церкви русская, греческая, болгарская, сербская, румынская и как должна быть германская и должна снова быть римская, все — одна соборная и вселенская, Православная Церковь. Мы не имеем религиозного права забывать о евреях и прикрывать свое нерадение лицемерными обвинениями. Ибо, если отцы их Христа распинали, так мы не в меньшей степени и теперь Его распинаем. Однако обращение еврейского народа ко Христу может быть лишь его свободным обращением, ибо иначе оно не обращение, а принуждение, равно разлагающее и того, кто принуждает, и того, кто сдается на принуждение. Здесь с нашей стороны не может быть ни малейшего насилия, но — только любовь, которая «долготерпит, милосердствует... не превозносится, не гордится..., не ищет своего..., всему верит, на все надеется, все переносит» (1 Кор. 13, 4). Так и соперничество преображается любовью в твердую и долготерпеливую веру во спасение еврейского народа, без чего и мир не преобразится. Ибо, с религиозной точки зрения, судьбы мира связаны с обращением еврейства ко Христу.

В России Православие и еврейский народ резче противостоят друг другу, чем еврейский народ противостоит христианству на Западе. Но «столкновение» происходит в России на религиозной и общей почве. Еврейство родственнее и роднее Православию, чем

западному христианству. Очертим еще раз эту общую почву. — Как еврейский, так и русский народ существенно религиозны и устремлены к торжеству каждый своей веры. И если Православие хочет свободного обращения всех ко Христу, не насилуя индивидуально-национального, то еврейству в общем чужд дух прозелитизма. Православие соборно (— кафолично), но идея соборности является христианским просветлением еврейской идеи Израильского народа (Kahal'a). Поэтому еврейство существенно национально, а Православие сохраняет все национальное в соборном. Поэтому же и Православие и еврейство национально-конкретны, стремясь пронизать религиозным всю жизнь. Здесь объяснение своеобразного сходства между еврейством и русским староверием, как и перехода русских людей в еврейскую веру (ересь жидовствующих, «субботники» и жидовствующие на юго-востоке России, частью среди казачества). Конкретностью же религиозности объясняется значение и сила в Русской Истории социальных идеалов и нравственных идей, что прослеживается даже в крайних извращениях революции и опять-таки сближает нас с евреями. Само русское миссианство во многом родственно миссианству еврейскому. С другой стороны, в среде русского еврейства мы встречаемся со многими явлениями, родственными русской религиозности. Сюда относятся распространение хасидизма, «еврейские старцы» — цадики, увлечение русских евреев русскою религиозною философиею (славянофилами, Достоевским, к сожалению, и Вл. Соловьевым), своеобразное слияние этой философии с мистическими идеями Каббалы и многое другое.

Нельзя, мне кажется, считать историческою случайностью давнюю, даже исконную связь русского народа с еврейским. Она началась с хазар (ср. легенду о крещении св. Владимира), усилилась вместе с расширением русского государства и поставила «еврейский вопрос» во всей его широте. Правда, сожительство русских с евреями было исключительно для евреев тяжким. Онтологическое соперничество, неизбежное и должное, выродилось в грубый антисемитизм и еврейские погромы. Но, во всяком случае, антисемитизм не был характерным явлением для русской интеллигенции и для русского, по крайней мере — для великорусского народа. Его преимущественная территория — юго-запад России, где, правда, сосредоточилась и главная масса евреев. И не следует смешивать с антисемитизмом дурную привычку русского человека позубоскалить над евреем или поругать «жидов». Конечно, есть в отношении русского к еврею оттенок некоторого превосходства, может быть, даже пренебрежения; но ведь и какой-нибудь местечковый еврей на своем языке (так называемом жаргоне)

говорит об умершем христианине «околел», ведь хороший религиозный еврей тоже смотрит на христианина несколько свысока, в сознании своего превосходства. Таким образом за взаимностью обид дело может быть прекращено. С обеих сторон все это вполне понятно, естественно и даже неизбежно, ибо православный и еврей — соперники; оба убежденные в единственном значении и превосходстве своей веры и своей культуры.

Выдвигая близость еврейской религиозности к Русскому Православию, я вовсе не хочу смягчать принципиальное их различие и застилать их трагическое столкновение успокоительною идиллическою картинкою. Религиозный еврей (даже — что тоже маловероятно — если он признает Троичность Бога) не может признать воплощение Бога во Христе Иисусе как в единичном человеке. Сама мысль об этом представляется еврею кощунственной. Для него недопустима та благодатная, но и страшная близость человека к Богу, которую исповедует Православие как основу знания, жизни и бытия. Бог для еврея трансцендентен, соединен с человеком только «заветом»; и даже имя Божие не может быть произнесено. Еврейская религия провозглашает абсолютное разделение человека и Бога и должна быть определена как «абсолютный дуализм» (конечно, не в смысле двух богов, а в смысле признания как бы одинакового и самостоятельного существования двоих: Бога и человека). Но такой дуализм с неодолимою необходимостью должен приводить к отрицанию всякого знания о Боге и даже знания о том, есть ли вообще Бог и не существует ли только человек со своими человеческими представлениями и догадками о Боге. Неизбежными следствиями этого дуализма должны быть атеизм и религия человечества или самообожение человека, грех Адама. И поистине трагична судьба религиозного еврея, прирожденного Богоборца. Он должен неумолимо разрушать всякие представления о Боге, всякое Богознание, дабы человеческим не осквернить Божьего, дабы не допустить Боговоплощения. Но, чтобы остаться верующим, он должен героическим и предельным напряжением всего своего существа утверждать бытие Божие, т. е. вечно восстанавливать вечно им же самим разрываемую связь с Богом. Говорят о скептическом, все разлагающем духе ассимилирующегося еврейства. Но все это — лишь слабый отблеск внутренней трагедии религиозной еврейской души. Не всегда она была такою, но отвержение Иисуса Христа такою ее сделало, ибо ее состояние и есть само отрицание Бгочеловека. И потому не евреям, а нам раскрывается ныне и с т и н н ы й смысл псалмов и библейских пророков *.

---

* Основными чертами религиозности еврейской легко объяснима специфичность еврейства ассимилирующегося. К сожалению, здесь я на этом останавливаться не могу и вынужден предоставить развитие моей мысли читателю в качестве полезного диалектического упражнения.

Конечно, еврейская религия — самый сильный и страшный враг христианства, не сравнимый с язычеством, единственный сильный враг. Ибо еврейство потрясает самое веру пламенным порывом самой веры; ибо только оно посягает на само основание веры — на Христа Богочеловека. Но именно весь ужас религиозной трагедии еврейства и открывает бездны Богочеловеческой любви. Вот почему наша последняя цель и наше драгоценнейшее упование — в обращении еврейского народа ко Христу, в восстановлении православной еврейской церкви, как самого и всего еврейского народа. Наш религиозный долг — в том, чтобы направить на осуществление этой цели все наши усилия. Однако, допуская только свободное обращение ко Христу и понимая это обращение лишь как следствие свободного и нормального саморазвития, мы считаем всякие, хотя бы и косвенные и малейшие меры принуждения в самом существе ошибочными, не приводящими к цели, а уводящими от нее, т. е. непрактичными, и, во имя самой свободы Христовой, самым решительным образом их отвергаем. Единственною с христианской точки зрения допустимою, но и необходимою, единственно целесообразною и практичною борьбою с нашим извечным противником может быть только искреннее, бескорыстное и активное содействие его свободному религиозно-культурному саморазвитию. Мы-то, православные, в результатах такого содействия уверены и нашей уверенности ни от кого скрывать не хотим, радуясь тому, что оно облегчено и словно предуказано близостью к нам русского еврейства. Но мы знаем, что евреи смотрят на себя и на нас совсем иначе и что первым следствием нашего содействия будут подъем еврейского религиозно-культурного самосознания и как бы укрепление евреев в их еврействе. Мы готовы ждать, ибо умеем ценить и любить еврейский народ даже в его разномыслии с нами, а «любовь долготерпит». И мы полагаем, что упорство его в отрицании христианства обусловлено прежде всего теми трагическими условиями, в которые было до сих пор поставлено его развитие. Еврейского вопроса, более и первее всего религиозного, не удалось и никогда не удастся разрешить внешним насилием или лукавством. Его не удастся разрешить и на почве торжествующего в Европе релятивизма. Но его можно разрешить на основе истинного христианства, на основе Православия.

Только православный народ может разрешить проблему еврейства, ибо только в связи с ним может ее разрешить сам еврейский народ. А с точки зрения трезвой, практичной политики самый подход к проблеме в указанном нами смысле оказывается чрезвычайно выгодным и

для культуры еврейской и для культуры русской. Ведь рядом с нашим подходом возможны или отрицание религиозного смысла еврейской проблемы, или отказ от всяких попыток ее разрешить, или, наконец, религиозная вражда к еврейскому народу. От религиозно-культурного расцвета еврейства никаких опасностей мы не ждем и сознанию им своего первородства противопоставляем наше православное самосознание.

Религиозно-культурный расцвет еврейского народа прежде всего даст ему силы для национальной концентрации. Это неизбежно приведет к тому, что периферия его перестанет отставать от ядра, как апельсинная корка, и срастется с ядром, втянется в него, вступит с ним в органическое взаимообщение или — уже в окончательно отъединенной части своей — нацело сольется с окружающей культурой. Прекратится или до крайности замедлится и ослабеет процесс ее образования. И так сама собою исчезнет та потенциальная опасность, которую представляют для нашей культуры ассимилирующиеся евреи и которая иначе, по самой природе своей непреодолима, ибо потенциальна и неуловима. Конечно, нам могут возразить, что упованием на обращение еврейского народа мы как бы снова открываем путь процессу ассимиляции со всеми вредными ее последствиями. Мне кажется, что это не так. Во-первых, устраняются ненормальные условия, в которых эта ассимиляция до сих пор протекала, что уже не маловажно. Во-вторых, упование отнюдь не принуждение и не заманивание. Наконец, мы уповаем не на отдельные обращения, а на обращение народа.

Подозреваем, что недобросовестные критики назовут нашу точку зрения «идеологией черты оседлости» или «идеологией средневекового гетто». — Хотя мы думаем, что гетто и черта оседлости сыграли в сохранении религиозно-национальной самобытности еврейского народа роль положительную, — ни о чем подобном мы, конечно, ни минуты не думаем. Мы полагаем, что русскому еврейству должна быть обеспечена полная свобода религиозно-культурного, скажу — даже политического самоопределения, самосохранения и саморазвития среди других народов Евразии, и притом обеспечена самым ясным и точным образом. И это уже его дело, хочет ли он сохранять или видоизменять формы своего культурного бытия, которые, мне кажется, благодаря ненормальным условиям развития, нуждаются во многих изменениях. Еврейский народ должен стать равноправным членом евразийской федерации. Это отнюдь не требует создания для него особой территории, которой у него нет и к созданию которой он не склонен. Пересаживание евреев на землю столь же не соответствует духу современного еврейства,

сколь не соответствует ему, по нашему мнению, современный еврейский сионизм, хотя он нас, как русских, пока и в предвидимое ближайшее время никак не касается. Проблема сионизма стала бы и русскою проблемою лишь в том случае, если бы в Палестине создался живой и органический центр всего рассеянного по миру еврейства. Тогда бы нам нужна была свободная, а не находящаяся под чьим-либо протекторатом Палестина. Еврейский народ един не единством и целостностью своей территории, а своим исключительным религиозно-культурным единством, своим «Законом», и внешне его определяющим.

Но тут нас ожидает другое возражение. — Подобное решение вопроса, скажут нам, угрожает притоком еврейства из других культур и стран в Россию и созданием в России новой Палестины. И как можно говорить о включении русского еврейства в сферу Евразии, раз оно — только часть рассеянного по миру единого еврейского народа? Ответим. — Приток еврейства в Россию страшен лишь тем, кто считает еврейский народ уповательно подлежащим истреблению врагом рода человеческого и кто не знаком с историей и не знает ничего о положительной культурной роли, которую еврейский народ уже сыграл в экономическом, социальном и духовном развитии мира. С другой же стороны, я сомневаюсь в том, что наше решение еврейского вопроса действительно поведет к усиленному притоку евреев в Россию. Основания моего сомнения будут и ответом на формулированный во второй фразе этого абзаца вопрос.

Еврейский народ — единое и органическое целое. Но всякое органическое целое не однородно, а расчленено на соборно объединяющиеся частные целые. Так членится и еврейский народ, однако — и в этом его своеобразие и его смысл в истории человечества — сообразно внутреннему сродству между частными его организмами и соответствующими культурами. Есть еврейство, природно родственное миру романской культуры, и есть еврейство, так же родственное миру культуры германской или миру культуры евразийско-русской. Таким образом и получается, что русское еврейство, будучи индивидуацией еврейства, является также индивидуацией культуры евразийской. Эмпирически здесь установимо лишь некоторое «соответствие», — некоторая двуприродность русского еврейства. Теоретически это может быть объяснено двояко: — или русское еврейство есть еврейство, перерождающееся в народ евразийской культуры, или оно является индивидуацией в еврействе той религиозно-культурной общечеловеческой потенции, которая в христианской культуре индивидуируется как единство евразийских народов. Я склоняюсь ко второму объяснению, ярче выражающему значение и религиозный смысл еврейства в общече-

ловеческом развитии и распространяемому мною, конечно, и на другие индивидуации еврейской культуры. Оно, кроме того, позволяет резко подчеркнуть связь русских евреев со всем еврейским народом, т. е. охранить от всяких теоретических и практических посягательств само существо еврейской религиозной идеи. Практические затруднения, разумеется, будут, но не большие, а меньшие, чем при господствующих пониманиях еврейской проблемы; и лишь мономанам, подделывающим «протоколы сионских мудрецов» или верующим в их существование, эти затруднения покажутся непреодолимыми.

Не только со стороны русских интеллигентов, но и со стороны многих евреев можно ожидать довольно сильного возражения по существу. Именно, наши противники будут отрицать существование, или, по крайней мере, жизненность, своеобразие и ценность самобытной еврейской культуры. — То, что *кажется* ею, скажут нам, не что иное, как искусственный продукт ряда случайных, в конце концов, условий: средневекового гетто, черты оседлости, религиозной вражды к евреям и их вызываемого напором извне стремления сохранить себя через свой обрядовой закон. Ведь у евреев нет, скажут нам, общего им всем живого языка, а попытка снова сделать живым древнееврейский, во-первых, встречает сопротивление в самой же еврейской среде и, во-вторых, обречена, как искусственная и романтическая, на неудачу. Евреи всегда ассимилировались и всегда легко усваивали язык окружающего мира (испанский, французский, немецкий, русский и т. д.) для того, чтобы сохранить свой лишь в качестве священного. Судьба еврейства в полной его ассимиляции, в полном растворении его окружающими культурами. Этот процесс протекает болезненно, что и сказывается частью в отрицательных сторонах ассимилирующегося еврейства, и медлительно, может быть — за последнее время он замедлился еще более (сионизм), но исход его ясен и неизбежен. Перенесенное в сферу проблематики религиозной, подобное возражение принимает, примерно, следующий вид. — Не может и не должно быть никакой «еврейской церкви», ибо смысл еврейской истории с религиозной точки зрения как раз в том и заключается, что еврей должен «оставить отца своего и мать», отречься от своего народа, от себя, как еврея, и, умерев, как еврей, ожить, как христианин. Еврейский народ обречен на рассеяние и гибель: в этом его судьба. Распяв Иисуса Христа, он распял своего собственного Мессию, себя самого предал на распятие. Он должен взойти на Голгофу и умереть, как природное, натуральное тело Мессии, чтобы воскреснуть уже не еврейским народом, не народом. Поэтому и ныне еврейский народ не народ и не культура, а — призрак.

Если так, то и разрешение еврейской проблемы лежит на иных путях. Оно заключается в облегчении процесса ассимиляции. Конечно, такое облегчение предполагает решительный отказ от всяких насильственных мер, только задерживающих «обращение», но оно вместе с тем исключает ориентацию на религиозно-культурное еврейство. Его надо предоставить собственной его участи («естественной смерти»), не мешая ему, но ему никак и не содействуя, ибо зачем содействовать заведомо безнадежному? С другой стороны, воздействие на ассимилирующееся еврейство оказывается невозможным иначе, как в порядке саморазвития данной (в частности — русской) культуры и ее самозамыкания от еврейства. Это — путь пассивного и недейственного ожидания. Правда, в России (разумея не Россию коммунистическую, а грядущую, евразийскую Россию) в отличие от Европы, для которой такая пассивная установка характерна, еврейству противостоит не секуляризованная и тем обеспложенная культура, а Православная Русская Церковь. В России еврейская проблема остается религиозною даже и с рассматриваемой точки зрения. Иначе говоря, и в этой постановке еврейская проблема может быть разрешена только Россиею, хотя бы интернациональное католичество и казалось евреям на первый взгляд более привлекательным, чем национальное Православие. Тем не менее и здесь приходится тогда отнестись к ассимилирующемуся еврейству, как к неустранимому и неизбежному испытанию. Его существование и даже его рост — тяжелый крест, который надо терпеливо нести и тяжесть которого можно лишь несколько облегчить тем, что ему будет ясно противопоставлен призыв религиозных евреев в лоно *русского* Православия.

Изложенную сейчас точку зрения считаю принципиально возможною. Она дает другое решение проблемы, согласующееся с традицией. И мне представляется даже, что только дальнейшее развитие может дать *окончательные* аргументы в пользу этого решения или в пользу решения, которое мне кажется более правильным и обоснованным. Укажу лишь на одно. — Наше решение исключает пассивное воздержание, но требует активности, действенной любви к еврейскому народу, как таковому, а не только ко всякому еврею как индивидууму. А там, где действенная любовь, там наверное и правда. Ибо дерево всегда по плодам познается.

Развиваемая нами точка зрения встретит, конечно, упреки в утопизме. Но мы уже давно привыкли к нападкам и непониманию со стороны наивных и даже научно отсталых идеологов единой общечеловеческой культуры и секуляризации. В том мы и видим свою заслугу, что решаем еврейский вопрос по существу и на почве религиозной. Что же касается обвинений в утопизме, так мы ответим на это вопросами. — Ведет ли наш «утопизм» к каким-нибудь абс-

трактным или конкретно неосуществимым мерам? Не оказывается ли он, наоборот, очень реальным и практичным в своих выводах? Исходя из истин Православия, мы нигде не искажаем действительности и не подчиняем ее никаким отвлеченным схемам. Нелегко, конечно, на деле преодолеть накопленные веками недоразумения и предрассудки. Но можно и должно настойчиво стремиться к их преодолению. Наш путь верен. Его интуитивно наметил и показал его конкретное значение Лесков в своем замечательном рассказе о митрополите Филарете (Владычный Суд). — Еврей, чтобы освободить своего единственного сына от рекрутчины, нанял на последние деньги заместителя ему, другого еврея. А тот, забрав плату, заявил о своем намерении креститься, чем аннулировался весь договор. По закону помочь старику-еврею было невозможно. Но владыка Филарет решил дело быстро и просто, признав обманщика «недостойным св. крещения». И что же? Через некоторое время крестился сам старик-еврей.

МОЛИТВА

Исповедаю Тебе, Господи Боже мой, вся греси моя от младенчества даже до сего дня бывшая и вем, яко тех ради Ты попустил мя еси впасти в нынешнее обстояние, в руки хулящих имя Твое святое и умышляющих погубить мя. Но вся сия сотворил по благости Твоей. Да возжаждет душа моя покаяния, да притечет, да прилепится Тебе Единому, Очищающему и Спасающему. Ей, Господи, Иисусе Христе, Создателю мой, Промыслителю и Спасителю, не даждь им, созданию Твоему, погибнути со беззаконьими моими, но сотвори со мною ныне знамение во благо, благослови дни заточения сего, претвори его во образ покаяния очистительного, молитвы непрестанной и предстояния живого и трепетного пред лицом Твоим. И сподоби мя, Господи, любити Тя от всей души моея и помышления и творити во всем волю Твою и ходити путем заповедей Твоих на всяк день. Даждь ми духа терпения, кротости, воздержания, прощения, милосердия и любви. Избави мя духа злоречия, поношения и осуждения ближняго, самопревзношения, славы от человек желания, положи хранение устам моим, паче же даруй ми молчание молитвенное. Духа воздержания всяческого, со благотворением всели в мя, скудость пищи благослови быти в благодать пощения пред Тобою.

В покаянии мя приими, на исповедание настави, веру умножи, укрепи, утверди, несомненну сотвори.

Расторгни, Многомилостивый Господи, узы блуда, ими же сатана связа мя многочастне и многообразне от младенчества. Сокруши я, сотри, вконец истреби, очисти, омый, убели, Имени ради Твоего.

Приложение № 1.

А. В. Карташев

ЛЕВ ПЛАТОНОВИЧ КАРСАВИН (1882—1952)

С большим запозданием дошла до нас — друзей и современников Л. П. Карсавина весть о его смерти на Уральско-Сибирской каторге уже в 1952 году, 12/VII. Довольно подробные сведения о последних годах лагерной жизни Л. Пл-ча в зауральской тундре сообщены по письмам оттуда и записям очевидцев, живших с ним в лагерях, или только навещавших его там (см. Ватиканское издание Orientalia Chr-na, 1958, «Vom Leben u. Sterben eines russischen Metaphysikers, Ein verspäteter Nachruf auf Leo Karsawin 12.VII,1952»)[1].

При всей скудости и сухости этих сообщений, а может быть, — совершенно ненароком, именно через эту житийную лаконичность, мы потрясаемся, встречаясь тут неожиданно для нас именно с Карсавинской феноменальностью. Она так бросается в глаза, так покоряет нас, что мы невольно как бы слышим окрик, раздавшийся к Моисею из купины горящей: «иззуй сапоги твои ибо место, на котором ты стоишь, место — святое». Мы видим уже просветленного Льва Платоновича. Дошедшее до нас посмертно-житийное изображение лагерно-арестантской жизни Л. Пл-ча радует, прямо чарует нас своей верностью основным чертам его выдающейся личности известной нам еще с молодых лет.

Я помню, как в годы первой мировой войны (1914—1917 г.) проф. СПБ Унив-та И. М. Гревс (историк-медиевист) мне говорил: «Из всех моих учеников я первым по талантливости ставлю Г. П. Федотова. Но, конечно, выше всех сравнений я считаю сверхдаровитого Карсавина». Лично я начал встречаться с покойным Л. Пл-вичем, как секретарь ист.-фил. факультета Высш. Жен. Курсов. До революции это было женское отделение историко-фил. фак-та СПБ Ун-та с почти целиком входящим в него составом университетских профессоров и доцентов. Лев Пл. — при посещениях Имп. Публ. Библиотеки, стал заглядывать и ко мне. Я был тогда библиотекарем. В этот период он писал свой докторский труд: «Средневековое мировоззрение».[2] Я был на его диспуте. Возражатели упрекали Л. Пл-ча за отрыв от более конкретных тем и за попытку

«объять необъятное». Но именно к этому-то «необъятному» и потянулась его душа. Он изжил общеуниверситетскую агностическую внерелигиозность и потянулся к положительной средневековой музыке души, дышавшей Богом, естественно, как воздухом. Мне достопамятно деликатное признание в этом самого Л. Пл-ча. Если не ошибаюсь, это было уже летом — осенью 1914 г., когда грянула война. Л. Пл-ч зашел ко мне в богословское отделение перед моим уходом в 4 часа. Разговаривая, мы тихо шагали вместе при хорошей солнечной погоде мимо Гостиного Двора в направлении к Казанскому Собору. Он как-то вызывающе изливался о своих неудержимых «карабканьях» на скалу веры, к огню и свету. Я — ему: «Дай Вам Бог поскорее опалить в этом огне Ваши крылышки». Он — мгновенно, со сдержанным порывом, заглядывая сбоку мне в лицо, с обычным улыбчивым выражением, отчеканил: «Да я уже и опалил»... Я был радостно взволнован этой драгоценнейшей искренностью. Не хотел уже от волнения продолжать разговора, достигшего многознаменательного завершения...

Я приобрел великого собрата для задуманного мной тогда братства православных ученых, писателей и общественных деятелей.

При дальнейших встречах я осторожно, без нажима напоминал Льву Платоновичу о форме церковно-братской организованности и встречал с его стороны общее одобрение. Но и мой час еще не пришел.

Друзья познаются в несчастье. Революция 25-го октября 1917 г. Мое заключение в Петропавловской крепости. Мое полусекретное освобождение (25/I 1918 г.) с указанием — не жить у себя дома. Вот тут друзья позаботились. Из тюрьмы (Крестов) везут меня на Васильевский остров к проф. В. Н. Бенешевичу. После четырехдневного проживания у него меня перевозят к Л. П. Карсавину. Он — инспектор Истор. Фил. Института. Университетская набережная, рядом с Университетом. Семья Л. Пл-ча где-то в деревне: — кормится. А тут с ним только старичок-отец, по профессии театральный декоратор [3]. Все замерло, все бездействует. На кухне еще есть какая-то прислуга, готовящая обед к назначенному часу из матерьялов довольно скудных. Л. Пл-ч является «со службы» минут за 5—10. Сразу садится за письменный стол и к оборванным строкам, как машина, бойко приписывает 5—10 строк. Сосредоточенность внимания и памяти — феноменальная. Если надо было навести порядок, подметал пол, топил печку, делал себе и нам двоим ванну. Все бойко и всегда с веселой улыбкой. О главном тут я не говорил ни слова, но морально отдыхал в теплоте дружбы и ласки: «я — у себя дома». От Карсавина меня моя сестра — медичка, перевезла на три дня к проф. П. Н. Жуковичу. Оттуда я переселился сравнительно надолго (фактически вышло — на 3 месяца) к С. П. Каблукову.

Он — холостяк, секретарь Религ. Философ. О-ва. Еще можно было в этот анархический для большевиков период долго жить так тайно, без прописки, под покровом старых дворников, в большинстве приверженцев прежнего быта.

За эти недели и даже месяцы наступающей весны (Велик. пост и Пасха) я успел сговориться со своими друзьями о своевременности создания организованной формы культурных мирянских сил для защиты религии и церкви в наступившем периоде гонений. Традиционно-исторический образец для нас русских, это — наши противоуниатские западно-русские братства, благословленные всеми восточными патриархами. Пора создавать инициативные группы в этом направлении.

Обнадеживала к этому и личность новоизбранного в СПБ митрополита, молодого викария Вениамина. Он собирал густые толпы богомольцев, совершая пассии в Александро-Невском Соборе. Сей вскоре священно-мученик митр. Вениамин был моим сотоварищем по учению в Академии, лишь одним годом старше меня: Василий Иванович Казанский, Олонецкой семинарии. Естественна смелость попросить у него формального благословения на нашу скромную инициативу: по замыслу большого обще-церковного начинания. А именно, благословения на учреждение мирянского всероссийского братства защиты церкви в эту искусительную минуту гонений. В назначенный день на Пасхе 1918 г., после литургии, мы явились к мит. Вениамину в его лаврские «покои», в тот момент еще незакрытые и неразоренные.

Кто эти — мы? Это была количественно малая кучка. Кроме меня — Л. П. Карсавин, проф. канонист В. Н. Бенешевич и С. П. Каблуков. Последний, в качестве личного друга лаврских монахов и церковных старост, столичных соборов, технически подготовил наше свидание с митрополитом. Тотчас после литургии, за чашкой чая митр. Вениамин со свойственным ему детски сияющим лицом, без долгих разговоров, с радостью одобрил наше начинание и благословил нас съездить братски, вместе поговеть перед началом дела в Черменецкий монастырь на Черменецком озере под г. Лугой. Организовал эту поездку друг монахов С. П. Каблуков. Погода нам улыбнулась. Солнце сияло все трое суток, которые мы провели в монастыре, помолились и поговели. Редко я встречал, как отца духовного, столь живого и мудрого тамошнего игумена из простолюдинов, о. Амвросия. Так он здраво, живо судил о вопросах религии и совести. На обратном пути Л. Пл-ч. сообщил мне, что он приготовил к напечатанию в научно-популярной религиозно-философской серии, возглавлявшейся тогда Ф. Ф. Зелинским, книжку о римо-католичестве и убеждал меня в эту же серию, в том же объеме и стиле, написать книжку о Православии.

Через 8 лет уже здесь в Париже, в эмиграции, выполнил это пожелание о. С. Булгаков своей известной книгой, недавно опять перепечатанной.

Тогда в России это были еще последние месяцы быстро удушаемых остатков свободы мысли, печатного слова и всякой общественности. Аресты, тюрьмы, казни, ссылки. Очередь подбиралась снова ко мне. Легкомысленный, но еще романтик старо-интеллигентского культа свободной мысли, ленинский министр народ. просвещ. Луначарский созвал на 5 июля 1918 г. в Москве профессорский съезд. Благодаря дружеской, хотя и вполне легальной помощи академика С. Ф. Ольденбурга (коллеги моего по Времен. Правительству), я легко получил депутатский лист на поездку в Москву на профессорский съезд. Этот недельный период съезда я единственный раз состоял на большевицком пайке и жил на Ходынке в депутатском общежитии в бараках медицинского факультета. Затем я погрузился в рискованную жизнь без прописки, с переменными ночлегами у друзей. Легально влился в работу Церковного Собора. Как выбранный в члены Высшего Церковного Совета (еще в ноябре 1917 г., во время моего заключения в Петропавловской крепости), я с июля 1918 г. начал заседать в нем, но одновременно стал подготовлять себе убег из СССР на какой-либо фронт военно-освободительной борьбы. С патриархом Тихоном я условился, чтобы он вычеркнул меня из состава членов Высш. Ц. Совета, когда я ему сообщу, что делаю опыт ускользнуть заграницу. Так он и сделал затем, по моему извещению. В последнем календаре Гатцука на 1919 г., в сведениях о личном составе новых церковных учреждений моего имени уже нет.

Моя жизнь в Москве за это последнее мое пребывание на родной земле заслуживает еще особого повествования, в частности связанного и с обсуждением в Москве плана и возможностей широкой реализации того дела, на которое наша малая кучка получила благословение митр. Вениамина...

В Москве пред Рождеством 1918 г. я попросил отпуск у патриарха по случаю опасной болезни сестры в СПБ и опять мог с документом члена Собора легально приехать в СПБ «домой». Тут меня ждали дружеские предложения даровой переброски на свободу через финляндскую границу, что вскоре и осуществилось. По «великой Своей милости» Господь через это даровал мне вторую некраткую жизнь и свойственную мне школьно-богословскую работу для родной церкви.

Митр. Евлогий имел благожелательную мудрость решиться без наличных денег купить на государственном аукционе 1924 г. место на 93, rue de Crimée. Скрытое от улицы, как бы «на задворках», непривлекательное для коммерсантов, оно стало подлинным кладом для русской эмигрантской церкви. Первоначальная мысль митр.

Евлогия была неумеренно скромна. Создать тут пастырскую школу для всяких добровольцев послужить делу церкви. Между тем процент специально университетских и учено-богословских сил в русской эмиграции оказался необычно высоким. В частности, профессора русских дух. академий влились в болгарские и сербские высшие школы. А в чешской Праге, при сочувствии и содействии исключительных вождей нации, Масарика и Крамаржа, скопился избыток русских университетских сил.

При такой обстановке, почти чудесно приобретенное митр. Евлогием место и церковь бывшей до 1914 г. немецкой колонии в Париже, с помещениями для классов, библиотеки, спален и столовой, не могло не наполниться жаждущими учиться и учить. Учено-богословские силы высшего ранга приглашались отовсюду. Приглашался тогда и архиеп. Феофан (Быстров), выдающийся ветхозаветник, гебраист. Но он, потрясенный фактом победы антихриста над последним православным III-м Римом, впал в эсхатологический отрыв от мира сего, ушел в единоличную Фиваиду и умер запостившись в глуши центра Франции. Гостеприимство «человеку Божию» представили у себя самые простые христолюбцы.

Вот в этот момент довольно громких разговоров об открытии в русской эмиграции Высшей Богословской Школы, Л. П. Карсавин был уже среди нас в Европе в числе той группы интеллигентов, которую большевики не решились расстрелять. Под влиянием Луначарского эта группа из 22-х лиц была в 1922 г. просто выброшена в «буржуазный мир» [4]. Часть в Германию — Чехословакию, часть за южную границу — из Крыма в Константинополь. В воздухе у нас носилась идея открытия Богословской Академии. Казалось скорее всего в Праге. Л. П. Карсавин раньше всех, как бы щеголяя своими талантами, пишет и печатает два томика патрологии: «Учение об отцах церкви» (YMCA-Press, 1926) [5]. Когда митр. Евлогию удалось в 1924 г. приобрести на аукционе имение с церковью и школьными помещениями, ставшее Сергиевым Подворьем, мечта об открытии Высшей Богословской Школы, естественно перенеслась на Париж. О. С. Булгаков, приехавший из Константинополя в Прагу, без споров уже признан был возглавителем этого научно-богословского и школьного предприятия. Наше Подворье очень примитивно, аскетически убого, но с вдохновением благоустроялось. Когда летом 1925 г. в Париж переселился о. С. Булгаков, у меня в руках было уже письмо Л. П. Карсавина с предложением — стать у нас патрологом. Я с наивной готовностью доложил это нашему декану и был им окачен ушатом холодной отрезвляющей воды. Я оказался круглым невеждой в том, что всей профессорской Праге давно было известно. Да и сам Карсавин нашел нужным увековечить свое бурное переживание в целой книге: De profundis [6]. Л. Пл-ч ничуть не скрывал

в университетской среде своего увлечения одной из первых женщин, вошедших в состав университетской корпорации. Что и как было потом, я ровно ничего не знаю. Только высылка из России на Запад, куда Л. П. Карсавин прибыл со своей семьей, по-видимому была спасительным освобождением от временно охватившего его кошмара. Л. Пл-ч около 1930 г. очутился в Париже [7] в окружении евразийцев, но партийно-политическая чеканка была преходящей случайностью. Приглашенный вскоре в Литву, в новооткрытый там Ковенский Университет, на кафедру всеобщей истории с обязательством через два года начать преподавать на литовском языке, Л. Пл-ч уже через год начал читать лекции по-литовски. Когда, после безумной попытки Гитлера проглотить всю Россию, Литва с 1940 г. вновь стала частью СССР-ии, Л. Пл-чу пришлось отказаться от театрального костюма литовского профессора и стать просто русским ученым. Не задирая против все сильнее и безумнее порабощавшего сталинизма, после 6-летнего периода покорности режиму, все же при новых чистках, в конце 1947 г.[8] Л. Пл-ч был беспощадно отправлен на каторжные работы, за Полярный Круг в 600 килом. от Ледовитого океана, между Интой и Воркутой.

Вот тут-то и открыли его римо-католики восточного обряда, собратья по каторжным лагерям. И не могли, не просто, как люди, но именно, как христиане, не поразиться ни с кем несравненной личностью Л. Пл-ча. Они слушали — заслушивались его. Они, как все тянувшиеся к Л. Пл-чу, насыщались от крупиц, падающих от «трапезы богатого», не духовно только, но и телесно. Из столиц ученики, почитатели и близкие присылали Л. Пл-чу узаконенные питательные посылки. И он царски угощал ими окружающих.

Но каторга есть каторга. Истощение ускорило конец, каковой ощутимо приблизился и наступил. Лев Платонович предсмертно исповедался и приобщился у того униатского священника русского восточного обряда, который был в числе немногих восхищенных слушателей чайных глоссолалий Л. Пл-ча. Тот же униатский священник и отпел и похоронил Л. Пл-ча.[9] Но какое убогое, паспортно-казенное освещение придается латино-римским жизнеописателем этому подлинно карсавинскому принятию напутственного таинства, пусть и в лоне и черте римской церкви. Это не измена, не отказ, не сдача восточной позиции, с предпочтением ей униатско-западной, а просто принятие данной единственной реальности с высоты парящего над ней надвероисповедного, кафолического, вселенски-церковного сознания. Церкви, расколовшись, сузили себя. Эта человеческая, расовая разность не должна, да на деле и не может заглушить в нашей совести высочайшей истины, что мы все — крещеные, все христиане «едино есьмы», как Отец в Сыне и Сын в Отце. (Ін. XVI). Чтобы сократить об этом общие суждения,

признаемся по совести, что в данной обстановке, в положении Карсавина in extremis [10], когда в наличности нет своего православного отца духовного, мы сами приняли бы с признательностью к благому Промыслу Божию такое напутствие, даже и прямо от римо-католика. Пусть возглавители церквей претендуют на какую-то божескую, абсолютную «непогрешимость». Они сами ответят за искажение авторитета церкви, за снижение его до уровня языческого суеверия в непогрешимость пап ex sese, sed non ex consensu ecclesiae [11]. Бог им судья!

Но никаким маленьким и узколобым людям не упростить русской гениальной личности Л. П. Карсавина. Ее не вогнать и не уложить в метрическое свидетельство униатского батюшки, что такой-то имярек был у него у исповеди и св. причастия. Нет, пусть обольщают самих себя, что они сделали из Карсавина своего конвертита. Ни книги его о римо-католичестве они не уничтожат, ни нашего общего говения в Череменецком монастыре по благословению священномученика СПБ митрополита Вениамина!

15.VII.1960.

Приложение № 2.
журнал «Синтаксис», Париж, 1991
(публикация Жоржа Нива)

А. Штейнберг
«Друзья моих ранних лет»
(1911—1928)

VIII. ЛЕВ ПЛАТОНОВИЧ КАРСАВИН

Счастливо слепленные сосуды, даже когда они разбиты на мелкие осколки, отражают в каждом из них свою удачную форму.

После смерти Блока и в связи с эмиграцией из России Белого и других более или менее влиятельных членов наше содружество можно было бы сравнить с осколками разбитого сосуда. Тем не менее, каждый из них сохранял в себе то, что Андрей Белый в Берлине называл чувством «совольфильства». Это его слово запечатлено в автографе одной из его книг, которые Белый подарил мне в Берлине в 1923-ем году. Слово это подстать неологизму Владимира Соловьева из стихотворения «Панмонголизм»: «Хоть имя дико, но нам ласкает слух оно...»

Все мы, оказавшиеся за границей, почувствовали себя осколками Вольной Философской ассоциации. Попытки воссоздать ее не принесли удачи, но чувство «совольфильства» продолжало жить в каждом из нас и служило как бы спаивающим началом с новыми людьми, которые в крестинах нашего питерского содружества не участвовали. Таковым был незабвенный Лев Платонович Карсавин.

Мне приходилось уже дважды упоминать о нем. В связи с его участием в чествовании Платона по традиции Флорентийской Академии 7-го ноября 1920 года и несколько раньше, по поводу наших литературных планов накануне решающего столкновения между войсками Красной армии и наседавшей на Петербург белой армией генерала Юденича, Это было в 1919-ом году. Один из крупнейших издателей дореволюционной эпохи был настолько уверен, что Юденич, или, другими словами, реставрация, захватит Петербург, в особенности после того, как армия Юденича вступила в Царское Село, что решил не терять времени и, будучи владельцем одной из лучших типографий в России — «Голике и Вильборг», подготавливать новую программу. Эта типография продолжала действовать все время (хотя и была национализирована, как и все другие

частные предприятия такого рода) под надзором и фактическим управлением бывшего присяжного поверенного Наума Глазберга. Наум Глазберг твердо верил, что очень скоро можно будет пустить знаменитую типографию полным ходом, а заодно и другое его издательство. На предварительное совещание по этому поводу он пригласил Льва Платоновича Карсавина — как историка, знатока средних веков, признанного авторитета по патристике, особенно греческой; а также и меня, среди других новичков. Сидя за столом, где решался вопрос о судьбе издательства, предприимчивый издатель вдруг обратился к профессору Карсавину с историческим вопросом: «А что вы думаете, Лев Платонович, если наступление Юденича провалится, как долго продержится эта большевистская власть?» Лев Платонович посмотрел на него своими матовыми черными глазами. Его черные глаза — были особенной его прелестью, не блестящие, а матовые, агатовые. Они создавали огромную дистанцию между ним и его собеседниками. Таким вот взглядом Лев Платонович посмотрел на торопившегося и предприимчивого издателя и сказал: «Скажем, сравнительно не так долго — лет двадцать». — «Вы шутите, — развел руками издатель, — мне тогда не следует и начинать, ведь дело это рискованное, раз неизвестно кто — Юденич или Троцкий?» — «Совсем даже неизвестно», — ответил Карсавин. — «Тогда мне лучше всего перейти нелегально финскую границу». — «Пожалуй», — посоветовал Лев Платонович. Я много раз и впоследствии слышал, как Карсавин делал политические предсказания подобного рода. Слышал я и от других русских, отвергавших большевиков и не желавших, чтобы большевистское иго продолжалось так же долго, как и татарское, но прибавлявших тут же, что большевистское иго будет продолжаться долго. Тут сказывалось нечто исконно русское, какое-то врожденное знание будущего родины, данное людям, таким, как Лев Платонович Карсавин.

В исторических летописях подробно записано о судьбе генерала Юденича. А вот что случилось с близоруким предпринимателем Глазбергом — мало кому известно. Он перешел финскую границу, добрался до гавани, к которой стремился — в тихий Лондон. На второй день после прибытия в Лондон Наум Глазберг погиб в автомобильной катастрофе. Переезд из отсталой и бедной автомобилями большевистской России в Лондон постфордовского периода оказался для него роковым. Я всегда чувствовал колоссальное различие в отношении к России и ее будущему таких людей, как наш предприниматель (может быть, и я сам) и настоящих русских по природе.

Встретившись в Берлине с Карсавиным, сохранившим память обо мне, особенно после того, как появилось в печати мое описание одного дня жизни Александра Блока в Чека, я удивился, насколько

Лев Платонович был проникнут духом, родственным нашей Вольной Философской ассоциации, как бы духом «совольфильства». Выражалось это во многом: в его оценке людей, в его интересах к общим нашим проблемам, даже в его отношении к революции и, в частности, в изменении его отношения к иудейству. Лев Платонович выразил сожаление, что не сотрудничал с нами в Петербурге, но он был выслан из России, когда мы все еще были там. Мои друзья в Берлине, работавшие в Сенатском архиве, сторонились Карсавина; его мало знали. Я бы сказал, что на него бросало некоторую тень своим блеском имя знаменитой его сестры Тамары Карсавиной. Балерину Тамару Карсавину знали все, а вот Лев Платонович Карсавин, историк, профессор университета, специалист по средним векам — просто брат Карсавиной. И я рассказал Льву Платоновичу интересную историю:

«Вы себе не можете представить, Лев Платонович, как имя вашей сестры уже несколько лет гремит на весь свет! В 1912-ом году в Гейдельберге мне пришлось приглашать известного гениального социолога Макса Вебера выступить на собрании, посвященном пятидесятилетию нашей Пироговской библиотеки в русской колонии. Макс Вебер развил целый ряд новых идей об отношении германской и русской культур. Надо сказать, что к тому времени Макс Вебер страдал агорафобией и почти не выходил из дому. Но в данном случае счел очень важным сделать исключение и произнести свою речь на нашем собрании. Он даже изучал русский язык, чтобы самому читать и понимать по первоисточникам, что происходит в России. Макс Вебер считал, что будущее западного мира и, в частности, Европы зависит от доброго взаимопонимания между Германией и Россией. «Wir sind auf einander angewiesen auf Leben und Tod».[1] Я нарочно цитирую по-немецки, так как фраза эта запомнилась мне на всю жизнь. Россия и Германия не могут жить одна без другой, поучал Макс Вебер. Россия — эта страна неограниченных возможностей. Размеры ее так велики, что ни одна европейская страна, ни вся Европа, вместе взятая, не в состоянии ее вместить. Толстой слишком велик для Европы, нет ни одной европейской страны, которая вместила бы Толстого. И так все русское. Это не только ее гигантские размеры, это все то, в чем русские проявляют себя. Они проявляют себя, как если бы принадлежали к совершенно другой исторической эпохе. Где вы найдете такую другую балерину, как Карсавина? Нигде нет такого другого певца, как Федор Шаляпин! Это же какие-то гиганты! Но если бы русские знали меру, как знаем мы, немцы, ее! Но если бы это понятие немецкой меры соединилось с русской безмерностью, наступила бы гармония, которая и спасла бы мир! Иначе будет дисгармония, от которой погибнет наша цивилизация, погибнет наш

культурный мир. Вот видите, Лев Платонович, ваша сестра уже в 1912-ом году играла политическую роль!» «Любопытно, — пробормотал Лев Платонович, — но я думаю, что ваш Макс Вебер, кто бы он ни был, ничего не понимал в искусстве».

Лев Платонович был нелюбим из-за того, что резал «правду-матку». О немцах, например, Лев Платонович говорил, что они вообще еще не достигли цивилизации, не стали культурными: «Подумайте, куда не пойдешь, везде надписи — «Verboten», «Вход запрещен», «Направо», «Налево» и многочисленные другие. Они еще как дети, которые только-только научились читать и писать, и любят употреблять это свое знание, даже когда этого и не нужно. У нас в России — без всякой грамоты и понять, и запомнить, и вывод сделать можно». Не надо думать, что в Карсавине говорил «квасной патриотизм». Он не был националистом, и в этом отношении напоминал мне Василия Васильевича Розанова. У Льва Платоновича была какая-то спокойная уверенность в будущем России. Большевики там или не большевики, сколько бы лет это не продолжалось, надо иметь терпение. Был он нелюбим не только потому, что говорил о людях вообще и о людях уважаемых в частности то, что думал, но и потому, что и о себе говорил не стесняясь. Точно так же, как Розанов, который ничуть не постеснялся сказать, что взял двадцать тысяч рублей с черносотенной газеты «Земщина» за свои статьи о киевском процессе Бейлиса, Лев Платонович во всеуслышание заявил: «Ну да, мы все грешные, конечно, и мы хорошо это знаем». Лев Платонович был незаурядным человеком. Определение его как человека можно было бы отнести к тому понятию человека, которое было еще живо во Флорентийской Академии в эпоху Возрождения. Стремление к знанию у человека естественное. Он не желает ограничивать себя знаниями своей специальности, но понимает, что не в состоянии постигнуть всего, и не гордится тем, что знает. Он уверен, что знания его малы, но достаточны, чтоб знать, как часто он грешит против того, что на древнерусском языке называлось «добротолюбием», и потому, конечно, считает себя грешным.

Мешало, между прочим, Льву Платоновичу и то, что стихии наперекор он разыгрывал при случае завзятого реакционера. В своих публичных речах Лев Платонович дерзко отзывался о власти в России, намекая на то, что она не русская, а еврейская, точнее «жидовская», как говорили черносотенцы. Предубеждение против него так постепенно сгущалось, что считалось нравственно предосудительным сближение с таким безоговорочным черносотенцем — «исчадием ада», как называли Льва Платоновича. Однако, по сути дела, он поступал совсем так же, как и мы, он действовал в изоляции. Ему казалось, что его отрицательное заявление против

евреев — дерзость по отношению к власти. Примешивалось к этому некое желание оправдать самого себя в своих глазах за покорность, за отсутствие активной борьбы против существующей власти. Льву Платоновичу хотелось проверить свои собственные взгляды и, в первую очередь, любовь свою к России и русскому языку. Свои чувства он скромно хранил про себя, но в нем были все добродетели, которые по русскому «добротолюбию» свойственны доброму христианину, человеку правой веры, православному. Для примера можно сказать о его отношении к сестре, которая в это время в Берлине была символом «Kraft und Schönheit». Эрик Поммер, стоявший во главе знаменитой фирмы УФА, пригласил Тамару Карсавину на главную роль в кинокартине «Kraft und Schönheit», и весь западный мир, не только Германия, увлекался этой картиной. «Сила и красота» стала ходячей фразой, а Тамара Платоновна воплощением ее. В то же самое время ее брат, сидя в Берлине, говорил: «Вы, может быть, думаете, что я соперничаю с сестрой? Скажите правду». — «Не думаю. Однако в современных учебниках по психопатологии можно найти объяснение тому, что у человека, имеющего знаменитого родственника, появляется желание завоевать и себе подобную славу». — «Запомните, — ответил мне на это Лев Платонович, — я считаю самым большим пороком на земле жить во имя честолюбия. Цель христианина может быть только одна — кончить жизнь в монастыре. Бог даст, мне это еще удастся! Если мы, русские, не докажем, что это высшее благо для человека, то навряд ли кто-либо сумеет это доказать. Я теперь занимаюсь тем, что пересматриваю основы православия. И представьте, что столпом утверждения православной истины оказался еврейский издатель Коган. Он, между прочим, взялся издавать мои «Начала». Мои товарищи, такие как Иван Ильин, талантливый автор замечательных книг о Гегеле, и Николай Александрович Бердяев утверждают, что я неверующий, потому что, как и Владимир Соловьев, недостаточно понимают, что такое христианство».

Лев Платонович не только не отвергал Владимира Соловьева, но одним из выражений, которое было в ходу в России и которое, кажется, пустила в ход наша добрая приятельница Ольга Дмитриевна Форш, было: «Карсавин это просто обезьяна Соловьева. Он даже гримируется под Соловьева». И действительно, уж так бросалось в глаза внешнее сходство Карсавина с Владимиром Соловьевым — та же шевелюра, манеры. В Карсавине было то же пристрастие, что и в Соловьеве, резко критиковать своих «сочеловеков» и, конечно, большая любовь к отвлеченной мысли. Может быть, я и согрешу, если скажу, что Лев Платонович был более мудрым, чем Владимир Соловьев. У Льва Платоновича не было желания найти новую идею в богословии, которая стала бы еще

при его жизни зрелым плодом. Образ мысли Льва Платоновича меньше, чем Владимира Соловьева, был вселенским. Основная мудрость Льва Платоновича заключалась в понимании того, что почва православия под его ногами была не тверда.

Тут он столкнулся с иудейством. Если православие, рассуждал Лев Платонович, сумеет по-настоящему отграничиться от своих иудейских корней, тогда оно будет стоять и цвести на своей собственной почве. В связи со всеми его сомнениями, в связи с беспокойством о будущем России, где продолжал царствовать зверь (марксизм для Льва Платоновича был, конечно, богомерзким учением), ему важно было встретить человека, который мог бы помочь ему утвердиться в его идее отграничения православия от иудейских корней не извне, а изнутри. «Я вам очень завидую, — сказал Лев Платонович, — это дурно, конечно, но я не скрываю этого. Подумайте только, вам так просто открыть Ветхий Завет и читать его в оригинале. Для вас — это книга для чтения. Правда, по-гречески я читаю свободно, но Евангелие для меня ближе в славянском своем облачении. Но вот читать в оригинале Ветхий Завет! Кто из нас это может? А ведь без этого никак нельзя понять православия. Я слишком стар, чтобы начинать с азбуки. Владимир Соловьев в очень зрелом возрасте начал учиться древнееврейскому языку и то же самое рекомендовал Льву Толстому. Я не могу себе этого рекомендовать, но мне нужен язык, мне нужен человек с языком. Вы — мой язык».

Мне это напоминало отношение Розанова к еврейству. У него было какое-то интуитивное проникновение в суть еврейства, ощущение присутствия в еврействе истории Востока далекого прошлого. У Розанова есть такой эскиз. Однажды в Петербурге в туманное утро Розанов вдруг увидел призрачную фигуру и подумал, что сам Агасфер мог бы быть воплощением этого призрака. Туман рассеивается, и он видит старого бедного еврея патриархального вида, с длинной седой бородой, стоящего на мосту через Фонтанку. Вот так он стоял, когда строились египетские пирамиды, и так он стоит по сегодняшний день в нашем Питере.

Льву Платоновичу нужен был «язык», но я не чувствовал себя готовым помочь ему в этом. Конечно, я хотел, хотел. И хотя мои знания языка и религии были достаточны, чтобы спорить с Розановым о ритуале, я не считал себя вполне подготовленным, чтобы возражать против общепринятых догм православия. Разговоры наши с Карсавиным сводились к тому, что Лев Платонович убеждал меня принять православие. «Ну нет, есть препятствия», — постоянно отвечал я ему. Наш диспут, бесконечно благожелательный, продолжался в течение нескольких лет. Мы очень полюбили друг друга, и оба знали и чувствовали это. Лев Платонович не мог убедить

меня, что кроме Бога Отца есть еще две ипостаси божества, а я не мог доказать ему, что для меня есть единый Бог, Бог в духе элеатов (греческая школа). Лев Платонович был большим специалистом по греческой литературе, хотя и недостаточно знал Эсхила и Софокла. Он был, главным образом, специалистом по отцам церкви, досократовской философии и, уж конечно, философии Платона, Аристотеля и последующих мыслителей. «Дорогой Лев Платонович, — сказал я ему, — вам, может быть, будет понятнее, если я скажу, что в иудаизме живут идеи школы элеатов, как это отразилось в платоновском диалоге «Парменид». Бытие есть нечто, чего никак нельзя определить, каждое определение последней реальности уже вносит разложение в первозданную сущность». Я указал ему на такие, почти совпадающие по времени, хронологические параллели, когда это понимание выработалось, а именно, уже в 6—7 веках до нашей эры, т. е. приблизительно с появлением досократовской философии в Малой Азии. Мы спорили, мы совместно исследовали.

Однажды Лев Платонович объявил мне, что я мог бы быть, хотя все еще и не вполне православным, но одним из «жидовствующих» русских людей, живших на Волге. По его мнению, я был больше русским, чем кем-либо другим. «Это поэтам или критикам поэтов можно говорить, а не мудрецам и философам, как вы, Лев Платонович. Какой же я русский? Суть русского человека — православие. Как же я могу быть больше, чем я есть? Русский еврей — это я согласен. То, что Россия на меня оказала огромное влияние, — тоже согласен». — «В вас говорит высокомерие», — ответил мне на это Лев Платонович. Он повторил нечто такое, что я уже слышал однажды от такого, как будто совершенно не православного человека, как Разумник Васильевич Иванов-Разумник. «Не будем углубляться в это, Лев Платонович, важно, что мы друг друга понимаем. И я вполне согласен с вами, что русские евреи отличаются от других евреев. Я знаю, например, определенно, что евреи на Западе совсем другие, очень отличаются от русских евреев. Я считаю, что лучшие свойства, которые следует ценить в русских евреях, заимствованы, переняты именно в русской среде. И какая, в конце концов, важность, больше ли русский еврей — русский, чем просто еврей?!»

В это время или немного позже Лев Платонович начал интересоваться евразийством, вернее евразийство стало интересоваться им. Его старый приятель, философ Леонид Габрилович приехал в Берлин из Франции, по-моему, чтобы завербовать его. Габрилович изложил ему суть евразийства, приверженцы которого сосредоточились в издательских кругах Парижа и собирали вокруг себя таких людей, как Марина Цветаева, Ремизов, одно время даже Шестов. И вот почему-то Лев Платонович решил, что если я не присоединюсь

к православной церкви, то по крайней мере, может быть, примкну к евразийству. Я старался объяснить ему, что после нашей Вольфилы я не в состоянии уже ни к чему присоединяться, а буду стараться делать свое дело, как могу, не знаю какое, какое Бог пошлет. Этот ответ ему понравился. Он согласился, что лучше уж мне не участвовать в этом. Я ему сказал тогда, что мне совсем нет необходимости примыкать к евразийству, так как я в Европе — азиат, а в Азии — европеец. Прямо живой евразиец! А на Льва Платоновича тогда очень подействовали некоторые аргументы евразийцев, он даже хотел в связи с этим переселиться в Париж. Он считал Россию тем культурным материком, на почве которого должно развиваться евразийство.

Должен сказать, что когда вспоминаешь Льва Платоновича Карсавина, особенно поражают его необыкновенные глаза. Я бы сказал, что глаза его были не русские. По преданию, семья Карсавиных происходила от Палеологов, византийской императорской семьи, которая дала России великую княгиню — Софию Палеолог. Глаза его были для меня ключом ко всему его творчеству. Это были древнегреческие глаза. И в нем самом жил древнегреческий дух, проникший в Россию через Византию. Этот дух явно сохранился и жил в Льве Платоновиче Карсавине. Он был предназначен обновить и укрепить основы православия. Во всех его книгах, в «Началах» и других, в рассуждениях о вечности, о симфоническом характере церкви вообще, об отцах церкви, о славянофилах, продолжавших византийскую линию, было стремление пересмотреть самые основы православия. И этот факт, при всей своей скромности, Лев Платонович сам признавал. Это была одна сторона его «добротолюбия». Другая — это то, что Лев Платонович был замечательный семьянин. Такой необыкновенной любви к своим трем дочерям, какая была у Льва Платоновича, я не встречал ни у кого, кроме, может быть, Розанова, имевшего тоже трех дочерей. Свою тревогу за Россию и православие Лев Платонович связывал с тревогой и заботой о своих дочерях Ирине, Марине и самой младшей Сусанночке, за которую он больше всего боялся и тревожился. Не было большего удовольствия для Льва Платоновича, чем повезти свою Сусанночку в воскресенье за город, в Шенберг на окраине Берлина, и угостить ее мороженым. Это было для него целое событие. По пути он охотно захаживал ко мне на Калькройтштрассе, без предварительного сообщения. «Не помешал? — спрашивал Лев Платонович. — Хотелось бы немножко душу отвести». Ему уж очень хотелось поделиться своей радостью, какая у него умненькая Сусанночка. Как она заколебалась, когда он предложил ей выбрать фисташковое или лимонное мороженое, а потом так умно решила: «Сначала фисташковое, а потом лимонное». А как она смотрела

на него, когда он согласился: «Как будто я сказал, что сейчас небо раскроется для нее! Ах, как она смотрела на меня!» На него это оказывало такое большое неизгладимое впечатление, что Лев Платонович специально заходил ко мне, чтобы поделиться своею радостью.

Мы беседовали с Львом Платоновичем и сходились на том, что люди должны интересоваться друг другом, что все мы создания Господни, все мы под Провидением, все мы под Богом. И ничто так не трогало Льва Платоновича, как сердечная реакция и интерес к жизни. И, конечно, в наших бесконечных разговорах мы невольно дошли до личных тем. Я спросил его однажды: «Чем и как объяснить, что всю свою жизнь я дружу не с евреями, а главным образом с русскими? Мне приходит в голову, что известная поговорка — браки заключаются на небесах — простирается также и на дружбу. Помоему, дружба тоже заключается на небесах. И почему-то на небесах так устроено, что моя дружба большей частью возникает не с евреями, а с русскими. Я не спрашиваю о себе. Я знаю, почему я дружу с русскими, но почему русские, суть которых, по-вашему определению, — православие, так склонны дружить со мной? Как я жалею, что в Петербурге вы не были ближе к нашему содружеству...». «Очевидно, среди евреев в России распространено то самое качество, которое я так ценю в вас. Это, во-первых, — «добротолюбие» — простая человеческая, старомодная, дышащая древними поверьями, мораль. Во-вторых, — живой, бескорыстный, неограниченный интерес ко всему — чистый интерес к знанию и какая-то радость в узнавании и приобретении знания. Я думаю, что это русская черта, связанная с православием. Но я нахожу ее и в вас, и в других евреях, кто бы они ни были — марксисты или атеисты. Вы — для русских художников ли, поэтов — нечто знакомое, свое; а ваш интерес к ним — интерес бескорыстный, каким должен быть у русских людей интерес друг к другу. Когда вы мне рассказывали о Горьком, например, мне открылся совсем другой Горький, каким я его до этого не знал. Мы в Петербурге не знали, что есть такой Горький — возмущающий и однако же ласковый и непретенциозный, даже по-своему скромный. А о Блоке? Что я знал о Блоке, кроме того, что он декадент, а при моей невоздержанности на язык, я еще мог сказать — такой гнусный декадент: вдруг пустил Иисуса Христа впереди двенадцати красноармейцев! Возмутительно, отвратительно! А что я теперь знаю, после ваших рассказов? Это же необыкновенный человек, возможно, ненормальный, может быть, с ним трудно ужиться, он избалован, распущен, но это же громадная личность. Вы его восприняли так правильно не потому, что Блок был прославленным поэтом, а потому, что видели его в самой ужасной обстановке, когда человек боится за свою жизнь. То же

самое и ваш Белый. Вы простите, что я не разделяю вашей веры в гениальность Белого...» Я не удержался и прервал Льва Платоновича: «Ведь это не только мое мнение. Не говоря об Иванове-Разумнике, который просто был влюблен в него, Блок, человек высокомерный и холодный, сказал о Белом, после его доклада у нас в Вольфиле, что Боря, как всегда, — гениален, но очень странен. Хотя Белый был чужд Блоку, последний не мог не видеть гениальности Бориса Николаевича. Гениальность присуща Андрею Белому, как каждому человеку присущи его черты лица». — «Вот именно это вы мне и показали, — продолжал Лев Платонович, — и значит, в вас есть это русское проникновение в суть вещей». — «Ну уж и проникновение!» — «А помните, когда однажды я сказал как-то, что Бога надо взять за рога и посмотреть, что же означает это слово «Бог», один ваш хороший знакомый, человек прославленный, заметил, что у меня Бога от Дьявола не отличишь, у меня Бог — рогатый! Ведь это замечание просто глупо, не правда ли? Вы вот, Аарон Захарович, никогда бы не сказали такого. Вы не принадлежите к тем, кто цепляется за слова». — «А-а, Лев Платонович, — сказал я ему на это, — в данном случае вы подражаете Владимиру Соловьеву или даже Розанову. Это типичная черта, это же то, о чем Достоевский говорил, что вы можете, как тот парень, взять и расстрелять причастие». Лев Платонович посмотрел на меня своими матовыми, агатовыми глазами, в которых не было ничего искусственного, а было что-то простое, целомудренное, так много выражающее, и сказал: «После того, как мы с вами много беседовали, уже совсем не сомневаемся друг в друге, скажите, смогли ли бы вы принять мою идею симфонической церкви? Православие есть всеобъемлющее лоно для всех религий. Можете ли вы представить себе еврейскую религию в этом всеобъемлющем лоне православной церкви? Если можете, вам ничего не надо было бы изменять, но вы бы могли сказать, что принадлежите к вселенской религии, что вы член православной церкви».

Лев Платонович читал лекции в русском Научном институте, в котором его почти бойкотировали за то, что он говорил что Бог на душу положит, как например, «взять Бога за рога». «Бог-то не обижается, — говорил Лев Платонович, — а вот за него обижаются и заступаются!» Но несмотря на это, к нему очень часто приходила молодежь за советами, например, о переходе в православие. Как это ни странно, Лев Платонович сделал меня своим тайным советником по таким делам. Однажды к нему пришла молодая девушка из еврейской семьи, не соблюдавшей религиозных обрядов, хорошая, несомненно честная. Отец ее был видным адвокатом, общественным деятелем. Русская по воспитанию, бывшая студентка Бестужевских курсов, она пришла к заключению, что не может больше жить без

на него, когда он согласился: «Как будто я сказал, что сейчас небо раскроется для нее! Ах, как она смотрела на меня!» На него это оказывало такое большое неизгладимое впечатление, что Лев Платонович специально заходил ко мне, чтобы поделиться своею радостью.

Мы беседовали с Львом Платоновичем и сходились на том, что люди должны интересоваться друг другом, что все мы создания Господни, все мы под Провидением, все мы под Богом. И ничто так не трогало Льва Платоновича, как сердечная реакция и интерес к жизни. И, конечно, в наших бесконечных разговорах мы невольно дошли до личных тем. Я спросил его однажды: «Чем и как объяснить, что всю свою жизнь я дружу не с евреями, а главным образом с русскими? Мне приходит в голову, что известная поговорка — браки заключаются на небесах — простирается также и на дружбу. По-моему, дружба тоже заключается на небесах. И почему-то на небесах так устроено, что моя дружба большей частью возникает не с евреями, а с русскими. Я не спрашиваю о себе. Я знаю, почему я дружу с русскими, но почему русские, суть которых, по-вашему определению, — православие, так склонны дружить со мной? Как я жалею, что в Петербурге вы не были ближе к нашему содружеству...». «Очевидно, среди евреев в России распространено то самое качество, которое я так ценю в вас. Это, во-первых, — «добротолюбие» — простая человеческая, старомодная, дышащая древними поверьями, мораль. Во-вторых, — живой, бескорыстный, неограниченный интерес ко всему — чистый интерес к знанию и какая-то радость в узнавании и приобретении знания. Я думаю, что это русская черта, связанная с православием. Но я нахожу ее и в вас, и в других евреях, кто бы они ни были — марксисты или атеисты. Вы — для русских художников ли, поэтов — нечто знакомое, свое; а ваш интерес к ним — интерес бескорыстный, каким должен быть у русских людей интерес друг к другу. Когда вы мне рассказывали о Горьком, например, мне открылся совсем другой Горький, каким я его до этого не знал. Мы в Петербурге не знали, что есть такой Горький — возмущающий и однако же ласковый и непретенциозный, даже по-своему скромный. А о Блоке? Что я знал о Блоке, кроме того, что он декадент, а при моей невоздержанности на язык, я еще мог сказать — такой гнусный декадент: вдруг пустил Иисуса Христа впереди двенадцати красноармейцев! Возмутительно, отвратительно! А что я теперь знаю, после ваших рассказов? Это же необыкновенный человек, возможно, ненормальный, может быть, с ним трудно ужиться, он избалован, распущен, но это же громадная личность. Вы его восприняли так правильно не потому, что Блок был прославленным поэтом, а потому, что видели его в самой ужасной обстановке, когда человек боится за свою жизнь. То же

самое и ваш Белый. Вы простите, что я не разделяю вашей веры в гениальность Белого...» Я не удержался и прервал Льва Платоновича: «Ведь это не только мое мнение. Не говоря об Иванове-Разумнике, который просто был влюблен в него, Блок, человек высокомерный и холодный, сказал о Белом, после его доклада у нас в Вольфиле, что Боря, как всегда, — гениален, но очень странен. Хотя Белый был чужд Блоку, последний не мог не видеть гениальности Бориса Николаевича. Гениальность присуща Андрею Белому, как каждому человеку присущи его черты лица». — «Вот именно это вы мне и показали, — продолжал Лев Платонович, — и значит, в вас есть это русское проникновение в суть вещей». — «Ну уж и проникновение!» — «А помните, когда однажды я сказал как-то, что Бога надо взять за рога и посмотреть, что же означает это слово «Бог», один ваш хороший знакомый, человек прославленный, заметил, что у меня Бога от Дьявола не отличишь, у меня Бог — рогатый! Ведь это замечание просто глупо, не правда ли? Вы вот, Аарон Захарович, никогда бы не сказали такого. Вы не принадлежите к тем, кто цепляется за слова». — «А-а, Лев Платонович, — сказал я ему на это, — в данном случае вы подражаете Владимиру Соловьеву или даже Розанову. Это типичная черта, это же то, о чем Достоевский говорил, что вы можете, как тот парень, взять и расстрелять причастие». Лев Платонович посмотрел на меня своими матовыми, агатовыми глазами, в которых не было ничего искусственного, а было что-то простое, целомудренное, так много выражающее, и сказал: «После того, как мы с вами много беседовали, уже совсем не сомневаемся друг в друге, скажите, смогли ли бы вы принять мою идею симфонической церкви? Православие есть всеобъемлющее лоно для всех религий. Можете ли вы представить себе еврейскую религию в этом всеобъемлющем лоне православной церкви? Если можете, вам ничего не надо было бы изменять, но вы бы могли сказать, что принадлежите к вселенской религии, что вы член православной церкви».

Лев Платонович читал лекции в русском Научном институте, в котором его почти бойкотировали за то, что он говорил что Бог на душу положит, как например, «взять Бога за рога». «Бог-то не обижается, — говорил Лев Платонович, — а вот за него обижаются и заступаются!» Но несмотря на это, к нему очень часто приходила молодежь за советами, например, о переходе в православие. Как это ни странно, Лев Платонович сделал меня своим тайным советником по таким делам. Однажды к нему пришла молодая девушка из еврейской семьи, не соблюдавшей религиозных обрядов, хорошая, несомненно честная. Отец ее был видным адвокатом, общественным деятелем. Русская по воспитанию, бывшая студентка Бестужевских курсов, она пришла к заключению, что не может больше жить без

Бога, а потому обратилась к Льву Платоновичу, который относился к таким делам очень внимательно и серьезно. «Повремените еще, ведь вы до сих пор формально принадлежали к иудейской религии, подумайте еще», — сказал Лев Платонович и дал ей месяц сроку до следующей беседы. Он пришел ко мне посоветоваться об этом. Я считал, что нужно было бы узнать поподробнее о жизни этой девушки. Что если она хочет принять православие только для того, чтобы выйти замуж? Никакого отношения к религии, одна корыстная цель. Я бы сказал, что в этом случае не следует менять веры. Кроме того, надо объяснить, как ее переход в православие отразится на окружающих ее родных. А вдруг старый отец или мать не перенесут того, что единственная их дочь оставляет их? Конечно, другое дело, если переход в православие для молодой девушки вопрос жизни и смерти. Лев Платонович, сворачивая папироски из табака, задумчиво сказал: «А вот я и не подумал о родителях. Как хорошо, что я рассказал вам об этом. Вот видите, как это дурно, что я, человек русский и православный, не подумал об этом до разговора с вами. Значит, я отнесся к делу поверхностно, а это плохо. В подобных делах нельзя так. Как хорошо, что мы поговорили. Скажу вам даже больше. Вы думаете, что внимательное отношение к людям — ваша особенность, а, по-моему, это черта еврейского народа вообще». И тут же в подтверждение своего обобщения рассказал.

«Мы живем на Грюневальдштрассе. Жена и я покупаем продукты в бакалейной лавке поблизости. Денег у нас не всегда достаточно. Лавочник наш — еврей. Он уже давно меня заметил и стал называть господином профессором. Когда я спросил его, откуда он узнал, что я профессор, лавочник наш только развел руками и сказал: «Das sieht man doch» — это ж видно. Последний раз я попросил у него полфунта кускового сахара. «А может быть — фунт?» — «Нет, денег нет больше». — «Да и не нужно, я поверю вам в долг. У вас же три дочки, вам полфунта сахара не хватит». Я взял — боялся его обидеть. И очень оценил его отношение к нам. Когда я принес сахар домой, оказалось, что в пакете — два фунта. И, конечно, в долг! Вы скажете, что это мелочь. А ведь за этой мелочью кроется человек! Этот лавочник оценил положение, он относится с уважением к науке, к профессорам вообще, он сочувствует русским эмигрантам; обратил внимание на то, что я многодетный отец, нежно любящий своих трех дочерей, и нужно, чтобы всем хватило сахара. И вот он открыл мне кредит. Удивительная деликатность! Не делает мне пожертвований. Не дай Господь! Я невольно сравниваю его с товарищами своими по Научному институту. Они только соперничают со мной и не думают помогать, они даже стараются, чтобы ИМКА, финансирующая наш институт, не делала

бы предпочтения мне. Конечно, я не говорю обо всех, но надо смотреть в глаза истине. Я бы не стал об этом говорить с другими, но вы ведь совсем иной, вы этим не воспользуетесь. Доложу я вам, нравы у нас в эмиграции не очень высокие. Мы все ругаем большевиков, а мы-то сами?! Вот за эту критику меня и не любят русские эмигранты. Говорят даже, что я отрекаюсь от настоящей России, никогда не стану настоящим эмигрантом, а стану сменовеховцем».

Между прочим, сменовеховцы и евразийцы были близки друг другу по духу. Некоторые из евразийцев вернулись в Россию, в том числе Марина Цветаева. Но у нее, конечно, были причины особые.

«Вот вы говорите, Лев Платонович, удивительная деликатность у простого еврейского лавочника. Так ведь и среди представителей других народов и наций такое может случиться». — «Нет, извините, не везде это есть, не во всех нациях. У евреев есть особая культура именно такого необыкновенно внимательного отношения к людям, — стал объяснять мне Лев Платонович, — конечно, Николай Чудотворец мог бы оказаться таким же добродетельным и принести вам пуд муки. Однако есть более глубокие влияния на еврейский народ, например, хасидская секта. Я о ней знаю мало, но, по-моему, это нечто вроде нашего старчества в православных монастырях, развитого особенно на юго-западе России. Вполне вероятно, что старчество возникло там и повлияло на еврейскую религию, а, может быть, наоборот?» Сам я никогда не исследовал этого вопроса, но на эту теорию Льва Платоновича, интересную для дальнейшего исследования, обратил внимание специалистов.

Было у нас много общего. Например, интерес к самонаблюдению. Лев Платонович умел необыкновенно тонко наблюдать самого себя, не как специалист, не как психолог, а просто, встречаясь с собою лицом к лицу. Он любил заходить ко мне по пути на лекцию, сидеть в моей комнате, где было уютно и удобно, где внимание ничем не отвлекалось. Это было, кажется, в году двадцать шестом или, может быть, даже еще в двадцать пятом, он тогда вернулся в Германию, побывав во Франции. Если меня что-либо глубоко волновало и интересовало, я спрашивал мнение Льва Платоновича. Я был знаком со многими известными учеными, встречался с профессором Максом Вертхеймером, основателем гештальтпсихологии, бывшей тогда в моде, был дружен с Карлом Ясперсом еще в Гейдельберге. Все они глубоко знали свой предмет, но что-либо новое, еще не определившееся в науке, никогда их особенно не интересовало. А Лев Платонович был один из тех людей, которые обладали безграничным запасом самонаблюдений и знаний, еще не вошедших в учебники. Часто он спрашивал меня об интересных

самонаблюдениях, есть ли они у меня? Я рассказал ему о своих наблюдениях над переходом состояния бодрствования ко сну. Обычно этого не замечаешь. Я же задался целью (так как сон для меня в известном смысле означает сновидение) уловить этот момент перехода от реальности к сновидению, момент угасания сознания и ощущения своего собственного тела. Например, ваша пятка упирается в матрас, и вдруг — это уже не матрас, а твердая мостовая, пятка уже не пятка, а весь я сам, шагающий по твердой мостовой. Мой спинной хребет уже не хребет, а высокий лес. А тело мое исчезло. Лев Платонович подтвердил возможность таких наблюдений, он испытал нечто подобное, но никому никогда об этом не рассказывал. «Ах, как это интересно. Вам надо читать Пруста. Если и у вас, и у меня такие одинаковые, похожие самонаблюдения, то это нечто очень важное. Медики и физиологи должны об этом знать». У Льва Платоновича были очень тонкие самонаблюдения, но наши научные знания — очень ограничены. «Вот если бы была свобода и нас бы поддержали, нам бы с вами следовало основать новую Вольную Философскую академию!»

И мы ее в каком-то смысле основали. Это и был тот осколок разбитого сосуда, распавшейся Вольфилы, о котором я говорил в самом начале этой главы. Создался небольшой кружок, где мы делились знаниями и мнениями, где обсуждались наши наблюдения. Конечно, мы не могли позволить себе, с ограниченными эмигрантскими средствами, нанять зал, как в Петербурге. Но организовать чай в какой-нибудь частной квартире всегда было нетрудно. Приходила большей частью молодежь, среди которой было много интересных людей. Жаль, что из-за тесноты невозможно было расшириться. Впервые за границей я нашел в этом осколке какое-то новое пристанище для себя и своих философских размышлений. Осколок начинал принимать формы цельного сосуда. Здесь, впервые, проявились большие философские способности Александра Владимировича Кожевникова, который впоследствии в Париже стал одним из виднейших философов своего поколения. К сожалению, он рано скончался. Был он человеком колоссальной учености. Позднее в нашей «академии» появился мой двоюродный брат Донской, человек с громадной эрудицией, философ, учившийся в нескольких университетах и имевший несколько дипломов. Донской знал около двенадцати языков, включая литовский, древнегреческий и латынь, не говоря уж о древнееврейском. Его особенно полюбил Лев Платонович. У Донских было имение в старой Литве. Он так хорошо знал этот язык, что писал на нем в серьезном философском журнале об Аристотеле. Лев Платонович считал его хорошим и порядочным человеком очень честным, но не русским, хоть он и был моим родственником. Итак, создалось нечто, что отдаленно напоминало

мне общество, где можно было свободно обмениваться мыслями, где было стремление делиться друг с другом личным опытом и новыми знаниями.

В Берлине Лев Платонович чувствовал себя очень одиноким среди людей, которые, казалось бы, должны были быть близкими к нему по своему мировоззрению. Он вызывал недоверие к себе среди своих коллег и остался как бы отрезанным от них. Это обстоятельство и, главным образом, материальные затруднения принудили его перебраться в Париж. Встречи наши стали редкими. Но каждый раз, когда Лев Платонович наезжал в Берлин, он навещал меня и был у меня своим человеком. Характерной чертой Льва Платоновича была его заботливость о людях. Немецкое издательство вселенского движения в христианстве, издававшее журнал «Уна Санкта», попросило Льва Платоновича дать обзор литературы о Достоевском. Он написал статью, в которой, между прочим, утверждал, что очень характерно для мировоззрения Карсавина, что иностранцам не может быть доступен Достоевский, они не в состоянии понять его сущности, только русские могут понять и писать о нем. Чтобы понять Достоевского, кроме того, недостаточно быть только литературным критиком, надо быть еще и философом. И потому лучшей книгой о Достоевском является книга русского философа — и он назвал мою работу «Система свободы Достоевского». Это его заявление повлекло за собой то, что мне предложили издать мою книгу на немецком языке. Эта книга состояла из собрания докладов, которые я прочел у нас в Вольфиле. В докладах моих было много неточностей, и мне самому следовало бы сделать этот перевод. Я считал, что Лев Платонович переоценивает мою работу, в конце концов, доклады были прочитаны в 21-ом году, а мы подходили к концу двадцатых годов. Я никогда бы не собрался сделать этого перевода, но Лев Платонович сам энергично взялся за дело. Я всецело обязан Карсавину тем, что моя книга о Достоевском на немецком языке вышла в швейцарском издательстве. Лев Платонович, несмотря на то, что было трудно найти переводчика, нашел его и непосредственно оказывал на него давление каждый раз, когда приезжал из Парижа в Берлин в течение почти двух с половиной лет. Он интересовался и занимался этим, прямо как своим собственным делом. Правда, Лев Платонович говорил, что делает это ради Достоевского, которого очень любил и, так же как и я, считал национальным философом России. «И куда им всем до Достоевского как мыслителя!» — говорил Лев Платонович. Моя книга вышла под названием «Die Idee der Freiheit (Ein Dostojewskij Buch)».[2] Переводчиком ее был доктор Яков Савельевич Клайн, родом из России. Судьба его очень сложная. Он стал впос-

ледствии профессором философии в одном из американских университетов. Был он также членом нашего маленького кружка.

В течение этого времени Лев Платонович увлекался евразийством, и я опасался (хотя он сам в один из своих приездов в Берлин говорил: «Нам уж верно никогда не суждено увидеть России»), что Карсавин вернется в Россию. Я бы его не благословил на это. Он тосковал, но совсем не так, как другие эмигранты, Замятин, Белый, Разумник, который не мог бы жить без своего архива. А уж Блока даже и невозможно представить эмигрантом! Я оставался в Германии и старался общаться с Львом Платоновичем как можно чаще. Но вот случилось так, что один из товарищей Льва Платоновича по университету в Петербурге, литовец по фамилии Вольдемарас, оказался президентом Литовской республики. Вольдемарас разыскал Карсавина и пригласил его на кафедру философии вновь основанного университета в Каунасе. Лев Платонович решился ехать. Нужда и забота о семье, трех дочерях, как бы поистине завещанных ему самим Господом Богом, заставили его принять это предложение. Ему было, правда, поставлено условием, что через три года, не позже, он должен будет читать свои лекции на литовском языке. Для своих дочерей и жены, конечно, Лев Платонович был готов сделать все что угодно. Он отшучивался цитатой из Салтыкова-Щедрина: «Прикажут, и акушером стану». «Так вот, прикажут, и литовским профессором стану, если Богу угодно», — сказал Лев Платонович на прощанье. Было это необыкновенным совпадением в его и моей судьбе. В Ковно, ставшем столицей Литовской республики, родилась моя покойная мать, у которой там была какая-то собственность — земля и пр. Мать в то время находилась в Москве и старалась выехать на свою родину. Переезд Карсавина в Литву ускорил дело. Мать добилась, за деньги, конечно, получения паспорта, чтобы выехать в Литву. Так как время от времени я посещал свою мать, приезжая в Каунас сначала из Берлина, а потом даже из Лондона, я имел возможность также поддерживать нашу старую дружбу со Львом Платоновичем.

Он очень хорошо там устроился. Прямо совершил чудо. Меньше чем через три года он так овладел литовским языком, что литовцы, приходившие слушать его лекции, говорили, что мало кто из настоящих литовцев знал и умел так красиво говорить по-литовски, как профессор Карсавин. Я навещал свою мать в Каунасе четыре или пять раз за это время и всегда встречался со Львом Платоновичем. Кроме того, когда он ездил в Париж, где оставалась его жена, Лев Платонович навещал меня по дороге, в Берлине. Так что почти до самой войны, до 39-го года, мы поддерживали тесную дружбу. Само собой разумеется, я получал все его работы, которые печатались не по-литовски, — я не знаю литовского языка. Лев

Платонович очень полюбил литовский язык. От него я узнал, что этот язык является наиболее близким к санскриту, значительно ближе, чем другие индоевропейские языки. Не только сохранил он близость к санскриту в грамматике, но даже и в корнях слов. Литература Литвы не отличалась богатством, хотя я знал кое-кого из поэтов, начинающих поэтов. С самого начала Лев Платонович брал уроки у молодого ученого, сына литовской крестьянки. Когда его учителя спрашивали, как перевести на литовский язык какое-нибудь трудное русское выражение, он отвечал, что спросит свою маму, как мама скажет, так и правильно. «Подумайте, какое счастливое положение в народе, когда мама-крестьянка есть академия наук. Даже завидно». В Каунасе Лев Платонович поселился у своих поклонников, которых у него было немало. Это был профессор Шелкарский, поляк, считавший себя литовцем. У Шелкарского был хороший, большой дом на пригорке, на так называемой Зеленой горе, неподалеку от музея литовского художника Чурлениса, а также имение недалеко от столицы. Дом был просторный. Шелкарский не был женат. В доме, кроме него, жил его брат, занимавший важное место в правительстве, может быть, даже в штате президента Вольдемараса. Шелкарские упросили Льва Платоновича поселиться у них. Часто я приезжал в этот дом и был там своим человеком.

Должен сказать, что к тридцатым годам в Льве Платоновиче обнаружилось с необыкновенной яркостью то, что я уже давно заметил в нем: способность к предчувствию, предугадыванию чего-то еще не совершившегося, но совершающегося. Я хорошо запомнил его первое предсказание в Петербурге у неудачливого издателя Глазберга, когда Лев Платонович так спокойно заметил, что коммунистический режим продержится, по крайней мере, двадцать лет. Между прочим, позднее, в Берлине, он утверждал, что режим этот может продержаться столетие. Теперь же мы находились в исторической фазе, называемой кануном Второй мировой войны. Заразившись от Льва Платоновича, а может быть, и еще более чувствительный к веяниям времени, я ощущал приближение войны очень остро, и мы с ним на этом сходились. Лев Платонович не сомневался в неизбежности войны, войны еще более ужасной, чем Первая мировая война. В присутствии Шелкарских Лев Платонович скромно говорил, что думает так, как историк, но наедине со мной этого не добавлял, а на вопрос, когда же начнется война, отвечал: «Теперь уж скоро».

Хотя Лев Платонович, человек русский, православный, в Литве был чужим, Шелкарский не скрывал от него всех государственных тайн, которые он знал от брата. В один из моих приездов в Каунас я заметил: «Знаете, Лев Платонович, это же не государство — где заезжий гость из Лондона так легко узнает о ваших государственных

секретах. Государству необходимо оберегать свои тайны». — «Поймите, — отвечал мне на это Лев Платонович, — это же, конечно, не государство. По моему глубокому убеждению — это одно из маленьких исторических недоразумений. Литва, по существу, должна быть тесно связана с Россией, независимо от ее настоящего режима. Литовский язык должен обогатить русский элементом санскрита. И хотя литовцы католики, они отличаются от поляков-католиков, это другие католики. Неплохо было бы, если бы умеренное, близко понимающее более широкие задачи католичество нашло бы свое место в России». — «Говорите ли вы то же самое своим добрым приятелям-литовцам?» — «Нет, сохрани Бог. Они бы сочли меня чуть ли не каким-нибудь иностранным агентом».

И Лев Платонович объяснил мне, что Литва полна агентами. Три силы сталкиваются здесь в борьбе за влияние в Литве. С одной стороны — Польша, считающая Литву частью своего государства, с другой — немцы, собирающиеся присоединить Литву к своим восточно-прусским владениям. И наконец — Россия. А когда три силы сталкиваются — никогда нельзя предвидеть, чем дело кончится. «А меня литовцы не боятся. Они знают, что вредить им я никак не хочу. Это только вам я откровенно говорю о своем мнении. У нас с вами подход к вещам другой, незлободневный. А людям со злободневными интересами я ничего подобного не говорю». В разговоре со мною однажды Шелкарский как-то объяснил мне, что Лев Платонович принесет Литве бессмертие: «Он стал литовцем — это же так замечательно. Его лекции, его литовский язык, это же прямо драгоценности, принесенные на литовскую землю. Мало кто понимает это. Но мой брат и я — мы это знаем. У него только одна слабость, с которой мы стараемся бороться. Это пристрастие к евреям, а это нехорошо». — «Так ведь и я — еврей», сказал я Шелкарскому. «Да, конечно, я это знаю».

Я счел своим долгом рассказать Льву Платоновичу об этих словах его доброго друга и ученика Шелкарского. «О, мы постоянно спорим с ним на эту тему. Шелкарский, например, пытается доказать мне, что Спиноза, еврей по происхождению, не был оригинальным философом. Он заявляет, что значение Спинозы чрезвычайно раздуто. Он пишет даже книгу на эту тему. Когда же я спросил Шелкарского, зачем он тратит свое время на такую пустомелю, как Спиноза, у которого все работы составлены из отрывков, набранных из чужих книг, он ответил, что считает совершенно необходимым развеять миф о его величии и значении как философа». Я спросил Льва Платоновича, прощает ли ему Шелкарский его доброжелательное отношение к евреям. «Да, прощает. Он все прощает мне, так как я открыл ему одну из самых важных моих тайн. Я собираюсь в конце жизни уйти в монастырь. Но прежде нужно

еще бесов из себя вытравить. Теперь я пишу свою «Поэму о смерти» и хотел бы ее вам прочесть. Вот когда она будет закончена, я и уйду в монастырь. Благо, моя средняя дочь Марианна уже вышла замуж за Петра Петровича Сувчинского». Сувчинский был известным теоретиком-музыковедом на юге России, издавал журнал «Мелос». Он был значительно старше Марианны, которой не было еще и девятнадцати лет, и очень удачно устроился во Франции по своей специальности. Сувчинский уважал и любил Карсавина и говорил мне о нем в Берлине: «Люди не понимают, какой необыкновенный человек Лев Платонович Карсавин, его недооценивают. Преимущество его перед другими русскими философами, лет на 10—12 старше его, такими, как Бердяев или Булгаков, то, что Карсавин не прошел через стандартный путь этих русских мыслителей, путь, так или иначе связанный с политикой. Нельзя даже представить себе, чтобы Карсавин был одним из участников «Вех». Ведь он и понятия не имел, о чем идет там речь! Все их проблемы не существовали для него. Он — настоящий ученый, погруженный с головой в свою науку, философию, историю, патристику. Его не интересуют споры о русской революции, о 5-ом годе, о России, о русской интеллигенции. Карсавин сохранил в себе совершенно непорочную неприкосновенность по отношению к вопросам о России и ее интеллигенции. Для будущего России это чрезвычайно важно, так как я думаю, что Карсавин и есть тот мыслитель, который поможет принести в Россию идею объединения всего нашего поколения, находящегося в расколе, в разладе не столько даже с народом, сколько с самим собой. Лев Платонович — человек цельный!»

«Вот если вы наберетесь терпения, — сказал мне Лев Платонович однажды, — я прочитаю вам «Поэму о смерти». Она написана в прозе, но читать ее надобно подряд, без перерыва, а это может занять три-четыре часа. Тогда, в награду, я открою вам имя, которое я приму, когда постригусь в монахи. Я уже открыл эту тайну Шелкарскому, за что он и прощает мне все». Конечно, это была шутка, но и означало, что Лев Платонович очень хотел, чтобы я выслушал его поэму. Мы просидели ночь напролет в доме Шелкарских. Лев Платонович прочел мне свою поэму. Передавать ее содержание так, мимоходом, нельзя. Хотелось бы только подчеркнуть, что его «Поэма о смерти» — есть духовное завещание Льва Платоновича Карсавина. Я очень внимательно слушал его чтение, когда в дверь постучал и вошел хозяин. Он предложил нам выпить чаю. «Нет, нет, теперь не мешайте». — «А-а, вы все то же самое читаете?» В словах Шелкарского, необыкновенного почитателя Карсавина, считавшего, что пребывание в Литве Льва Платоновича принесет ей заслуженную славу, чувствовалось, что шедевр Карсавина он не понимал и не принимал. «Я вам читаю

совершенно не то, — заметил Лев Платонович, — что слышал Шелкарский. Иногда всю вещь напишу, а потом смотрю — не то». Лев Платонович не исправлял своих рукописей, у него не было черновиков, он начинал все сначала и заново писал. Часто он говорил, что подобен контрабасу, что ему необходима предварительная, тщательная настройка, чтобы найти нужный для себя ключ, в котором он должен писать. Манеру его писать с такой скромностью я нигде не встречал в литературе, ни в мемуарной, ни в письмах. В поэме его были также намеки на его разлад в семейной жизни, разлад с матерью его трех дочерей, которая оставалась в Париже, где жила с его любимой Сусанночкой. Все было сказано так просто: была здесь и исповедь, и покаяние, и выражение глубочайшего религиозного смирения, и понимание границ человеческого познания, и, несмотря на это, вера в то, что эти границы предопределены не раз навсегда. В конце концов, все мы смертные, и каждого из нас ждет смерть. Я сидел и слушал — «имеющий уши да слышит».

Я ощутил в его «Поэме о смерти» прощание Льва Платоновича с жизнью, но ему этого не сказал. В конце он посмотрел на меня и сказал только: «Скажите по совести, вы думаете, что эту поэму следует напечатать?» Ни секунды не задумываясь, я ответил: «Непременно напечатать. Это должно остаться. Я глубоко уверен, что ваши идеи и мысли будут жить еще много поколений. Я в этом вполне уверен, как вы уверены в будущем православной вселенской церкви, будущем России и ее языка, русского народа и даже русских евреев. Ваша поэма должна быть напечатана!» — «Ну, я верю, верю вам. Верю, потому что вы — еврей. Раньше я понятия не имел о евреях и готов был даже выступать против них. Но с тех пор, как поселился в еврейском городе, посмотрел, как живут евреи, я понял поразительную черту в их характере, проникновение и понимание каждой отдельной личности. Помните, сколько мы с вами спорили? Я говорил, что если вы не понимаете и не признаете Троицы, то вам не может быть доступно понимание личности. Вы не знаете личности, а, следовательно, не знаете, что значит близость Бога. Вы отвечали мне цитатой из 145-го псалма, сначала по-древнееврейски, а потом перевели: «Близок Господь ко всем призывающим Его, ко всем призывающим Его поистине». Этот 145-ый псалом все благочестивые евреи произносят три раза в сутки. Однако меня вы не убедили. И вот, только когда я приехал в Каунас, увидел старый еврейский город Ковно, почувствовал отношение евреев ко мне, совершенно чужому, я понял, что был неправ».

И Лев Платонович рассказал мне нечто, что у нас в семье считалось отрицательной чертой еврейского народа, — желание вмешиваться в чужие дела. Лев же Платонович воспринял эту особенность как необычайно глубокое понимание еврейским народом

индивидуальной личности. «Каждый день я спускаюсь к православному собору и по пути покупаю продукты в лавочке. Уже во второй или третий раз лавочница, простая женщина, не очень чисто говорившая по-русски, спросила меня, не профессор ли я Карсавин. Она, оказывается, заинтересовалась моей наружностью и сразу же определила, что я похож на старого русского профессора, человека семейного, и тут же осведомилась, благополучно ли все у меня в семье. Когда я ответил, что семья в Париже, а я тут зарабатываю на жизнь, она сказала: «Скажите, профессор, а вы не скучаете? Я ведь сразу заметила, что вы скучаете». «Просто люди вмешиваются не в свои дела», — сказал я. — «Нет, что вы?! Она хотела мне помочь, по голосу чувствовалось. А когда она узнала, что у меня жена и три дочери, что они в Париже, у нее слезы на глазах показались. Она спросила меня, могу ли я навещать их в Париже, могут ли они приехать ко мне, что ей бы хотелось на них взглянуть, что, наверное, они такие же красивые, как я». И действительно, Лев Платонович был очень красив, но не такой красотой, как Блок. Было в нем что-то совсем другое — греческое...

В это же время Лев Платонович решил посоветоваться со мной относительно своей старшей дочери: «Поскольку вы обо мне так много знаете, о моих дочерях и многое другое, я должен рассказать вам о своей старшей дочери Иришке. Она очень похожа на свою знаменитую тетю Тамару Карсавину. Ей как-то трудно найти мужа. За ней многие ухаживают, но ей никто не нравится». Было очевидно, что Ирине хотелось бы найти человека, который хоть отдаленно напоминал бы ей отца. Когда Ирине было двадцать лет, ее послали в Лондон к тете, которая жила тогда на Great Ormond St. Надеялись, что в Лондоне, у тети, Ирина скорее найдет мужа. И тут Лев Платонович открыл мне свою вторую тайну, не меньшую, чем первая — его монашеское имя, которое он, с Божьей помощью, примет в монастыре. Эту тайну он открыл мне, как и обещал, после того, как закончил чтение «Поэмы о смерти». Лев Платонович объяснил мне, что не хочет расставаться с буквой «Л». Лев и Лазарь чем-то близки друг другу. А его монашеское имя будет — Лавр. Вторая же тайна состояла в том, что Льву Платоновичу хотелось, чтобы его старшая дочь Ирина вышла замуж за еврея: «Ей было бы хорошо с мужем-евреем, я бы считал это большой удачей, имейте это в виду». Намеченным для Ирины мужем был тот самый Клайн, который перевел на немецкий язык мою книгу о Достоевском. Он был очень хороший, способный и знающий человек, но женился впоследствии на немке. В Англии Ирина очень тосковала по отцу. Она не могла ужиться с тетей. Но это не была вина ни Тамары Платоновны, ни ее мужа. Однажды Ирина, зная о моей дружбе с ее отцом, привезла мне напечатанный

оттиск «Поэмы о смерти». Моей покойной жене она как-то раз сказала: «Ну что ж мне делать? Я без папы жить не могу».

Когда советские войска вступили в Литву, Лев Платонович был вскоре сослан куда-то в Сибирь. Наша встреча с ним в 1937-ом году была последней. У меня тогда было такое чувство, что Лев Платонович предчувствовал, уже тогда знал, что вернется в Россию как пленник.

Всем изучающим и интересующимся своеобразным поворотом русской религиозной мысли следует читать и изучать все сочинения Льва Платоновича Карсавина, включая монографию «Джордано Бруно» и, конечно, его книгу «Философия истории». Не знаю, с кем можно сравнить Льва Платоновича, но в ряду портретов, которые я посильно старался дать тут, Карсавин, я думаю, один из самых поразительных и оригинальных личностей, он неподделен, неподражаем, каким должен быть каждый человек, который, как я верю, есть подобие Божие. Но политика — это опасная вещь. В целях политики начинают подделывать, лгать. Уже в последние годы мне пришлось читать вывезенные из Советской России записи лекций по эстетике, якобы прочитанных в Красноярске Карсавиным. Это была явная подделка, подделка людей, которые и понятия не имели, кто был Карсавин. Как если бы деревенская плясунья стала бы выдавать себя за Тамару Карсавину. Другой Карсавиной нет, как нет второго Льва Платоновича Карсавина. Необходимо изучать его стиль, чтобы отличать подделки от оригинала.

Я хочу надеяться, что Лев Платонович Карсавин кончил свою жизнь достойным братом Лавром в своем монастыре.

ГЛЕБ СОРОЧКИН

ИЗ ДНЕВНИКА (К ИСТОРИИ КАУНАССКОГО РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО КРУЖКА)

Первое впечатление от проф. Карсавина

В субботу сошлись мы у проф. Announcement Сеземана. Там познакомился с проф. Карсавиным. Произвел он очень хорошее впечатление. В высшей степени простой, внимательный ко всем, симпатичный, знающий очень много, но говорящий просто, без всяких выкрутасов, не употребляя слишком мудрых терминов, говорящий простым, ясным и понятным языком, он на всех нас произвел чарующее впечатление...

20 марта 1928 г. Ковно

Ковенский религиозный кружок молодежи

С религиозным кружком в Ковне выходит очень и очень слабо. Здесь все выходит не ахти как гладко. Да и не мудрено, — ведь он образован, а не образовался, организован, а не организовался. В нем все, начиная с организации и кончая его работой (да какая там работа — ее не видно, да и не может быть она при существующих условиях), — все неестественно, натянуто и глупо.

Организация религиозного кружка

Началось с того, что приехала сюда некая Татьяна Евгеньевна (фамилии не знаю). Была она проездом. По ее и Энглеров инициативе было устроено собрание — у Калисских. Место было совсем не подходящее, сразу вводилось в дело духовенство. Сама Татьяна Евгеньевна была идейной, — в ней не остыл еще жар пропаганды, она увлекалась делом религиозного объединения и вся отдавалась

ему. Этот жар в значительной степени передался и многим. Но молодежь не оказалась активной, потому ли, что все была как-то неуверенна, колебалась, во всяком случае, инициативу свою проявила неполно и неуверенно. И инициатива перешла в руки М. О. Марковича и проф. Сеземана, который часто бывает у Марковича. Создалась тройка, состоящая из М. О. Марковича, его жены, рыжеватой женщины с большими претензиями и проф. Сеземана. Этой тройкой был выработан устав, который при содействии Нины Энглер и был утвержден градоначальником. Кроме тройки он был подписан так же m-me Болецкой и мною. Таким образом, мне пришлось подписать устав, первый пункт которого прямо утверждал свое положительное отношение к церкви, чему я никак не мог сочувствовать по своему какому-то внутреннему чувству. Как был там ни было, но я подписал этот устав, считая, что это только внешняя сторона и надеясь, что содержательная часть встреч даст мне внутреннее удовлетворение. Но мне почему-то не верилось в это дело и я принимал участие как бы нехотя. Однако я не пропускал ни одного собрания и на всех терпеливо высиживал.

Собрания кружка

Было несколько собраний. Сначала, когда ставились чисто организационные вопросы, собрания были все-таки живы. Наконец, решили приступить к работе настоящей. И тут-то сказалась вся искусственность организации. Был поставлен вопрос о соотношении знания и веры. И что же оказалось? Говорили многие, но о чем же они, эти ораторы, говорили? Обо всем, но только не о том, о чем следовало бы. Сеземан молчал почти все время; оказывается, он хотел посмотреть, что из этого всего выйдет, хотя он и был председателем собрания.

Да и публика собралась не ахти какая. Решили, что это благое дело, что это клонится к спасению душ, решили, что организация эта церковная, и не только сами не пропускали ни одного собрания, но и объявили еще «всем, всем, всем» с амвона об этой организации и в частности об упоминаемом мною собрании. И публика собралась, — старушки, бабы, мужики. Средний возраст членов кружка христианской «молодежи» чуть ли не достигал 40 лет.

И вышла чепуха. Никто друг друга, конечно, не понимал; каждый говорил о чем-то, чего другие не понимали и не старались даже понять. Например, Маркович заговорил о соборности религиозного опыта высказав, правда, туманно свою мысль, по-видимому, не понимая сам хорошенько, а о. Евфстафий Калисский начал перечислять церковные соборы. Сокольский затянул какую-то нудную,

непонятную и длинную речь о каких-то противоречиях, нападая на церковь. Его никто не слушал, сморкались, кашляли, разговаривали, уходили, а он все тянул свою речь с бесчисленными «э-э!. .».

И вышла чепуха — невообразимая, чудовищная и скучная до тошноты. А разве иное могло выйти? Ведь все собрались с бору по сосенке, совершенно различных кругозоров, мировоззрений и возрастов; собрались ничем не связанные и очень часто не имеющие ничего общего люди.

С самого начала я выступил с предложением организовать закрытый, небольшой кружок, в члены которого могли бы входить только люди известного возраста и то не каждый. Затем я отстаивал мысль более тесного единения членов, оставив совершенно в стороне формальную сторону. Мое заявление принесло свои результаты, но слишком поздно. Об этом потом.

Приехал проф. Карсавин. Он прочитал маленькую лекцию о религиозном опыте.

Правление кружка

В тот же день было избрано правление кружка, в которое вошли проф. Сеземан, Маркович и я, кандидатами Нина Энглер и Кладищев.

Сеземан и Маркович выбрали меня председателем кружка, но в чем мое председательство заключалось — один Бог ведал. Да, по правде говоря, я к этому не стремился и не представляю себе возможности активно работать в этом деле, в которое я с каждым разом все менее и менее верил.

Сходка малого кружка у проф. Сеземана

Мои заявления, сделанные в начале возникновения этой организации и неоднократные разговоры на ту же тему с проф. Сеземаном и Марковичем возымели свое действие. Было решено сойтись запросто у проф. Сеземана некоторым более активным членам кружка. Говорили обо всем, чем угодно; говорили о революции: Карсавин делал глубокие выводы; m-me Маркович стремилась блеснуть своим умом и своими познаниями, стараясь противостоять блеску проф. Карсавина, отстоять свою независимость. Сокольский длинно и нудно излагал свою точку зрения на церковь, а потом перешел на то, что профессора мало идут навстречу студентам.

Тем дело в сущности с кружком и закончилось.

Франк об организации религиозных кружков

Приехал Франк, деятель христианского движения. Сегодня была устроена беседа его с членами кружка. Он рассказал историю христианского движения, нового ничего не сообщая. Затем пошли вопросы.

Между прочим, и я задал несколько вопросов, над которыми я и раньше подумывал и о которых не раз говорил: как организовывались кружки, как ведется в них работа и какое количество членов в среднем работает. На эти вопросы проф. Франк ответил так, как и я раньше думал: кружки организовывались органически, они сами возникали; работа происходит обыкновенно в уютной обстановке, за чашкой чая происходит обмен мнений, разбирают Евангелие, Библию или же путем рефератов, докладов; кружки в среднем состоят из 10—15 человек и, приблизительно, однородного состава.

Всего этого у нас как раз и нет. У нас нет никаких условий для жизненности. Когда я задавал эти вопросы, я был уверен, что получу именно такие ответы, но мне хотелось получить лишнее подтверждение своих соображений и лишний раз привлечь к ним внимание остальных.

Проф. Сеземан и Маркович после беседы заволновались, решили снова организовать чаепитие, приглашая тех же самых лиц, что и в прошлый раз.

12 февраля 1928
Ковно

Внешность проф. Карсавина

Проф. Карсавин, человек среднего роста, с немного растрепанной, клинообразной бородой, с умными глазами и широким многодумающим морщинистым лбом, вошел и сразу начал с извинений, что опоздал.

— Меня просили сказать вам несколько слов о религиозном опыте, — начал он, не спеша и четко произнося каждое слово.

Отобедал ли он только что, или такова была его манера, но он почему-то всё время как будто жевал и пережевывал что-то. И еще немного смешно было глядеть, когда он покашливал, — как будто перед каждым кашлем он немного высовывал язык. А может

быть, что сверкали его красные губы, хотя когда он говорил, губы эти скрывались под темною русою бородою.

Говорил он ясным, простым, каждому понятным языком, убедительно и веско, словно не лекцию читая, а беседуя с собравшейся здесь публикой.

По Карсавину вера доказуема

Указав, что вера само по себе явление сложное, профессор стал развивать свой взгляд на нее.

— Когда верующему говорят, — говорил он, — что вера не доказуема, верующий всегда обижается. И справедливо, потому что веру, объект веры можно доказать.

Я не могу передавать дословно всей его речи, потому что по своей неосмотрительности не делал заметок во время его речи. Приходится писать по памяти, хотя из памяти не может так быстро все испариться, — ведь прошло всего несколько часов. Кроме того, меня часто отвлекали в сторону, особенно в начале, с разными вопросами.

Но общее речи Карсавина у меня запечатлелось довольно ясно и четко, — так профессор ясно и понятно, интересно и четко выражал свои мысли.

Вера доказуема. Она может быть доказана, может быть постигаема разумом. На то и дан человеку разум, чтобы постигать. Вера должна пройти сквозь сеть сомнений, всё должно перегореть в горне сомнений и выйти оттуда уже очищенной и ясной.

Но как-то так случается, что вера, постигнутая одним разумом, бывает не прочна. Появляется часто сомнение, а правильно ли разрешены вопросы, нет ли в этих решениях какой-нибудь ошибки. И всё может пойти прахом. Приобретенная таким образом вера не сливается с действительной жизнью человека, она абстрактна и не полна.

Карсавин о любви в вере

В помощь разуму приходит чувство. Нужно чувством воспринять веру, приготовленную разумом. Приводя текст из послания Иоанна, что любовь есть основание веры христианской, Карсавин сказал:

— Редкие люди, которые не испытали чувства любви. Ну, хотя бы к детям, или еще более, любви к чужому человеку, когда хоть

немного, хоть изредка делалось добро из-за сердечной доброты. Но если мы любим детей или какого-нибудь человека, но пальца о палец не стукнем, — это не любовь. Или, как это бывает, человек сидит в теплой комнате, у него хорошее настроение, и он любит всех, всех людей, любит и того человека, который в то время, как он сидит в уютной и теплой комнате, где-нибудь мерзнет на улице. Этот человек не преисполнен настоящею любовью.

Любовь истинна только в том случае, когда она действенна, когда она проявляется в жизни, в обыденной, ежедневной жизни.

Такой любовью, например, преисполнены старцы. Они не уходят от жизни, а напротив погружаются в нее. Они принимают всех, и всем дают такие или иные советы, вмешиваются даже в мелочи, обладая способностью отрекаться от своих эгоистических желаний и стремлений, и благодаря этому способные сливаться с духовным и душевным миром вопрошающего.

Именно такая любовь и необходима для христианской веры.

Что такое религиозный опыт по Карсавину

В общем, вера, прошедшая сомнения и из сомнений выросшая, чувство любви, вдохновляющее веру, и действие, выявляющее любовь, в общей сложности и составляют тот религиозный опыт, о котором и была намечена речь.

Но очень часто бывает, что вера бывает не полной, односторонней. Одни люди большое внимание уделяют разумной части веры, т. е. вера от разума. Другие же, напротив, не рассуждая, строят свою веру почти исключительно на чувстве. Это — неполнота, которая однако часто встречается.

Те и другие люди дополняют друг друга и составляют церковь, — тело Иисуса Христа.

Надо, по Карсавину, свои поступки согласовать с образом Христа

Каждый человек, стремящийся к полноте своего религиозного сознания, должен всегда видеть перед собою Иисуса Христа и все свои поступки согласовать с поступками Христа. Ведь Иисус Христос — это есть воплощение такой веры. Каждое его слово было тесно связано со всею Его жизнью и Его деятельностью. Ведь Он

отдал Себя в жертву за человечество из-за любви к нему. Выше этого самопожертвования мы не знаем ничего.

И вот в жизни часто, очень даже часто бывает, что люди упускают из своей памяти образ Христа.

Случай с митрополитом Филаретом по Карсавину

Так, например, был один случай с митрополитом московским Филаретом. В Москве по инициативе известного тогда человеколюбца доктора Гиля (или что-то в это роде), было устроено совещание по поводу облегчения участи не то ссыльных, не то каторжан.

Митрополит Филарет очень рьяно возражал против излишней, по его мнению, доброты к этим людям.

— Ведь они согрешили и несут наказание. Ведь они преступники!.. — говорил митрополит.

На что доктор указал, что среди них могут быть и невинные, по ошибке попавшие. Тогда митрополит возразил, что раз они осуждены судом, то нечего их и жалеть.

— Вы забыли Христа! — сказал ему тогда доктор.

Филарет замолчал, а потом, подумавши, ответил:

— Нет, не я забыл Христа, а Он забыл обо мне...

Как нужно, по Карсавину, согласовать свои поступки с образом Христа

И так в жизни часто бывает. Но в человеке, нравственно и религиозно немного приподнятом, всегда живет какая-то внутренняя правда, и человек в случаях своей жизни может обратиться к этой внутренней правде, спроситься своего внутреннего голоса, согласуется ли его решение с обликом Христа. И всегда он получит ясный ответ.

Конечно, для этого вовсе не нужно подбирать аналогичных случаев из жизни Христа, а нужно иметь всегда перед собою облик Христа, весь этот прекрасный и великий облик.

Такова в общих чертах была речь профессора Карсавина. Был объявлен небольшой перерыв, а потом должны быть поставлены вопросы.

Перерыв кончился и на предложение профессора задать ему вопросы никто не откликнулся. Наступило тягостное молчание,

17 Зак 3080

которое было, наконец, прервано просьбой рассказать поподробнее о старцах. Карсавин охотно и пространно рассказал о старцах.

Маленькая история старчества в России, по Карсавину

Старчество появилось в России в 18-м веке, в тот момент, когда православная церковь была гонима властью. Впрочем, и в более древние времена старчество находило себе место в русской жизни, но тогда оно имело частный характер.

Старчество то, которое имеет интерес, основал Валаам. После нескольких лет жизни на Афоне, он возвратился в Россию и в Тамбовской губернии основал Оптину пустынь. С этого времени Оптина пустынь является центром старчества. Там же жили старцы Леонид и Амвросий. Последний послужил для Достоевского прототипом Зосимы в «Братьях Карамазовых».

Значительно позже основания Оптиной пустыни был основан другой центр старчества — Девеевский монастырь — Серафимом Саровским. Да и кроме этих центров старцы появлялись в других местностях России.

Отношение православной церкви к старчеству, по Карсавину

Православная церковь обязана своей живучестью не клиру, и не религиозности прихожан, а как раз именно этим старцам.

Интересно, что старчество встречало в духовных властях большое недоверие. И лишь благодаря митрополиту Филарету оно получило санкцию духовной власти.

Внутренние особенности старцев, по Карсавину

Старцы не жили затворнической жизнью, они находились всё время у берега народной реки и, по образному выражению одного из писателей, «по колени стояли» в ней.

К ним со всех сторон беспрестанно стекалась масса людей, испрашивая благословений, прося совета и указаний. И старцы их

удовлетворяли. Они обладали дивным даром внедряться сразу в души приходившим к ним людям, отрываться от своей личности (от этого они вовсе не делались безличностями, но их личность вступала в высшую фазу), и как бы сливаясь с приходящими к ним людьми. В этих случаях они проявляли удивительное провидение. Например, к Амвросию приезжают две девицы-сестры, — одна хочет поступить в монастырь, другая просить благословения выйти замуж. И той, и другой старец отказывает, приказывая им приехать к нему через год. И через год случилось обратное, — желавшая пойти в монастырь стала невестой и не думала больше о монастыре, у другой же наоборот дело с замужеством расстроилось и она поступила через некоторое время в монастырь.

Старцы вмешивались во всякую жизнь, не брезгуя ничем. Например, к тому же самому Амвросию проездом на ярмарку заехали купцы хлебом. Они торопились на ярмарку, боясь упустить время и продать хлеб по более низкой цене.

Однако старец приказал им посидеть еще денечек у него. Те, конечно, о хлебе-то волнуются, однако старца ослушаться не посмели и — остались. И так старец их продержал денька три. Потом же, когда купцы приехали на ярмарку, оказалось, что теперь-то как раз и поднялась цена на хлеб. Хлеб был продан с барышами и купцы на обратном пути опять заехали в Оптину пустынь. Там Амвросий опять их денька три продержал. Потом оказалось, что купцов-то этих разбойники поджидали, а как увидели, что не едут, решили, что по другой дороге купцы поехали.

Здесь проявляется уже чудесная способность ясновидения. Особенно ярко проявляется чудесность старцев в случае с Серафимом Саровским, именно тогда, когда тот приказал Елене Мансуровой умереть за своего брата.

Как кажется, только от того, что войдешь в келью старца, всё ближе к небу становишься.

Старцы имели таким образом большое влияние на русскую жизнь. К ним за советом и помощью стекалась масса людей отовсюду. Многие, особенно религиозные и правильные священники поддерживали постоянное общение с Оптиной пустынью, сообщаясь либо письмами, либо сами время от времени туда наезжали.

Интеллигенция мало интересовалась старцами, — она была атеистична и ее внимание было устремлено в другую сторону. Однако в Оптину пустынь наезжали, как мы знаем, Гоголь, Киреевский, там бывал Достоевский, Соловьев.

Достоевский даже описал Оптину пустынь в «Братьях Карамазовых» и там же изобразил старца Амвросия в виде Зосимы. Но, конечно, это было совсем не то — была передана только внешность, и над этим описанием много смеялись жители Оптиной пустыни.

Избрание патриарха Тихона старцем, по Карсавину

В заключение, как иллюстрация к сказанному, можно рассказать еще случай с избранием патриарха Тихона.

Под Москвой жил один старец — захудалый, слепенький священник. Однако к нему стекался народ со всех сторон. Посещали его и некоторые интеллигенты и некоторые иерархи; бывал у него между прочим и Тихон, до своего избрания на патриарший престол.

Когда решили избрать патриарха, было выставлено три кандидата. Имена их записали на бумажечку и положили на престол, и этот слепой старец вытащил одну записку с именем будущего патриарха. Таким образом, избрание первого патриарха после долгого перерыва было совершено старцем.

А. И. Тыминский и Л. П. Карсавин о старцах

На этом лекция Карсавина закончилась. После лекции, частным порядком, когда никого вокруг не было, А. И. Тыминский задал вопрос, а все ли старцы таковы, ведь и Распутин тоже называл себя старцем.

Карсавин помолчал, потом заметил:

— Конечно, нужно отличать истинных старцев от мошенников, — и явно уклонился от дальнейшего разговора на эту тему.

21 мая 1928 г. Ковно

Доклад Кладищева «Социализм и христианство»

17-го была очередная наша встреча с Карсавиным. Кладищев читал свой доклад «Социализм и христианство». Впрочем это было только название, содержание же сильно рознилось от поставленной темы. О христианстве он ничего не сказал, а о социализме —

странное. Весь социализм он свел к марксизму. Марксизм же, по его словам, не имеет ни одной светлой стороны, а напротив, является как бы источником абсолютного зла. Доклад вышел односторонним.

Проф. Карсавин о социализме

После нескольких вопросов, предложенных Сокольским, проф. Сеземаном и мною, выступил молчавший дотоле проф. Карсавин.

Я не могу передать всех перепитий спора, хотя они и очень интересны. Но я не могу поспеть за быстротой и изворотливостью мысли Карсавина. Его мысль всегда как-то оригинальна и неожиданна.

Но некоторые моменты передам.

Начал Карсавин с того, что вопрос поставлен Кладищевым совершенно неправильно. Марксизм не есть самое яркое выражение социализма, и весь социализм свести к марксизму нельзя; марксизм является лишь ответвлением социализма, одним из течений его, широко, сравнительно, распространенным.

Теперь в моду вошло каждому лягать социализм, а между тем в нем должны быть и светлые стороны, раз он очень распространен. И вот гораздо полезнее уяснить себе и положительные стороны социализма. А эти положительные стороны несомненно существуют. Поддерживая мой вопрос о том, может ли христианин участвовать в социалистическом обществе, на который Кладищев мне не дал ответа, Карсавин подчеркнул важность ответа на него. Человек так или иначе тесно связан с обществом и общественный строй безусловно влияет на человека. И поэтому человек не может быть равнодушен к социальным вопросам. А в социализме в значительной степени имеется «социальная правда».

Кроме того, социализм имеет большую связь с религией вообще, даже в терминах, и с христианской в частности. Нельзя забывать, что первоначальные социалисты были людьми религиозными и лишь позднее они пришли к атеизму. Но в социализме, его пафосе всё время находил себе выход религиозный экстаз, который не находил уже себе места в историческом христианстве последних веков.

Но их религиозное чувство является извращенным, ибо истинная вера должна проходить под сомнениями, когда она должна стараться доказать отсутствие бытия Божьего, но сдаться перед контраргу-

ментами, тогда как социалисты этих контраргументов не привели и пришли с тем же религиозным пафосом к отрицанию.

Я очень схематически и неполно передал мысли Карсавина, быть может, в некоторых частях неправильно понятые. Но да простит мне за эти погрешности Карсавин.

Карсавин о вере

Запомнилась мне еще одна мысль Карсавина — о вере. Я уже сегодня говорил, да и раньше упоминал («По Карсавину вера доказуема»), что Карсавин считает истинной верой только веру зрячую, не слепую, прошедшую через горн сомнений и твердо установившуюся, поборов эти сомнения. Эта мысль является, по-видимому, одной из самых любимых мыслей Карсавина. И к ней он часто возвращается.

И в тот день он говорил о ней немало.

— Вы думаете, что вера — есть чувство? Нет! С одной стороны, вера есть заслуга, — «по вере твоей да будет». С другой стороны ведь есть и суеверие, суетная вера, ложная вера. Вера не есть знание, но знание необходимо для нее. Если я скажу, что эта стена есть стена, что эта тарелка есть тарелка, то это будет не вера, а знание; но если я скажу, что эта тарелка живая, то это будет вера. Но знание необходимо, все-таки.

Мне очень непонятна эта мысль, это определение. Поэтому я не могу точно передать. Однако, передаю подлинные слова. Когда-нибудь, при случае, я попрошу Карсавина разъяснить свою мысль, ибо она мне кажется запутанной и противоречивой. Особенно, когда привел пример о бабе, которая молится перед иконой Николая Чудотворца и твердо верит, что это изображение Бога.

— А она, может быть, и получше нас с вами верит, — прибавил Карсавин.

25 июня. Ковно

Решение насчет религиозного кружка

Скучно с этим нашим религиозным кружком. Никто им не доволен, всем он надоел и все хотят избавиться от него. Собрания его посещаются нехотя и то ради Льва Платоновича Карсавина, потому что неудобно же перед ним. И вот в маленьком частном разговоре между Соловьевым, Кладищевым и мною было высказано

пожелание окончить эту надоевшую всем волынку и, если удастся, устроить новый кружок, как секцию нашего объединения, придав ему не узко православный характер, а расширив предварительно. И пригласить туда наших профессоров — Карсавина и埃веемана. Но все это откладывается на осень, когда все съедутся и начнется академическая жизнь. Если удастся — хорошо, а нет — так уж лучше ничего, чем гнетущий этот кружок.

А тут на беду связались с этой Имкой, — с христианским движением. Они, вот, и денег дают на поездку, и карточки какие-то регистрационные прислали и вообще считают нас своими. А тут этакий подвох.

Профессора Карсавин и Сеземан по отношению к нам и к кружку

Впрочем, ведь мы не прикрываем кружка, мы только уйдем из него, а он может продолжать свое существование — с гг. Марковичами, Сотниковой и ... больше нет никого. Но вот как поладить с профессорами? Карсавин вряд ли будет против — ему все равно, где вести беседы, для него вывеска ничего не значит. Даже, может быть, ему это будет приятнее, т. к. он недолюбливает Имки и не хочет с нею связываться.

Что сделано мною в сфере религиозной мысли

Религиозная мысль не двигалась вперед и вертелась все время около одних и тех же вопросов, причем чувствую большие потери, хотя нельзя отрицать и некоторых приобретений. Но последние так ничтожны, что совершенно аннулировались потерями. Усвоение понятия о разделении божеских и человеческих норм, т. е. норм, определяющих ограниченный мир действий человека и норм, расширяющих до бесконечности мир божеский, абсолютный, т. е. отсутствие этих норм в абсолютной сфере, помогло если не постигнуть, то хоть допустить целесообразность мироустроения. Но в то же время утерялось живое сознание бытия Бога и возникли колебания самого элементарного свойства, — есть Бог или нет его. И при этом, даже, пожалуй и не связанные с таким вопросом колебания и даже потеря веры временами во вне-земное вне-телесное, вне-физическое существование бытия человека.

Интерес к евразийскому течению мысли

В других же сферах и того не сделано, — интерес притуплялся. Вспыхнул было интерес к евразийству. Вспыхнул под влиянием знакомства с Карсавиным и Сеземаном, главным же образом с Карсавиным. Прочитаны были некоторые статьи из «Евразийского Временника», но без большой пользы для себя. Основной догмы евразийцев так и не удалось схватить, да впрочем на это не было положено достаточно труда. Понятие «Евразия» осталось для меня все тем же мертвенным и чуждым, каким оно было бы и раньше, если бы узнал его в случайном и мельком затронувшем этот вопрос разговоре. Правда, у меня, — уже давно, — возник практический интерес к вопросу об истинном положении в истории России явления большевизма и об истинном отношении к этому явлению. Но и тут решение мне не далось, хотя решение евразийцев не отмежевываться от современной России и не вычеркивать 1917—1928 гг. из истории и жизни России оказалось мне очень близко и понятно. Но подобный взгляд на большевизм инстинктивно жил во мне и раньше, и в своей заметке «Россия и большевизм», записанной 24 марта 1922 года, то есть около семи лет тому назад, я этот взгляд выявил. И решение мое тогдашнее совсем приближает меня к евразийцам, хотя и о них тогда и слыхом не слыхал, и влияние их не могло отразиться на мне, ибо евразийское течение в то время только формировалось. Хотя, конечно, источники, из которых вытекла евразийская мысль, тем или иным путем вероятно коснулись и меня. Как бы то ни было, но фраза, сказанная мною семь лет назад, что «Россия распинается за грехи европейской культуры» сильно сближает меня с евразийцами.

4 июля 1928 года.
Диакишки

Родство с Евразийством в отношении к русской революции. (Мысль Карсавина)

«Много признаков того, что в России за поверхностными явлениями так называемой «социальной революции» происходит нечто несравнимо более значительное, что «воровское правительство», его политика и террор, дешевая трескотня коммунистической идеологии и обнищание и одичание широких слоев народа — только симптомы глубокого и могучего культурного процесса».

Так начинает свою статью «Уроки отреченной веры» Л. П. Карсавин. («Евразийский Временник», книга четвертая. 1925 г.). Эта мысль мне родственна, она во мне существовала уже давно, и вот эти именно слова и вызывают во мне интерес к евразийству. Ведь это единственное течение, которое вдумчиво относится к революции, которое не мечтает о былом, дореволюционном, как о прошедшем прекрасном сне. И не обвиняет большевиков в провокации социализма, как это делают социалисты. Евразийцы — совершенно новая группа, возникшая под влиянием и как следствие событий в России. И, как вылившаяся из революции, евразийство не может отрицать революции, не может желать вычеркнуть годы революции в России, а, наоборот, принимает ее, ищет и находит в ней новые ценности, извлекает из нее уроки на будущее.

Евразийцы — единственная группа, начало существования которой относится к революционному времени. И это еще более вызывает к себе интерес.

И вот, Карсавин, высказывая мне любезную, понятную и ясную для меня, как Божий свет, мысль, как бы сродняет меня с евразийцами и заставляет меня как бы симпатизировать им.

Итак, Карсавин находит, что в России происходит «глубокий и могучий культурный процесс», природа и смысл которого неясны.

«Еще нет, — говорит Карсавин, — понятий и слов (если только вообще бывают такие «понятия» и «слова»), которыми бы можно было определить его существо, цель и направление». Однако новое есть, ибо «несомненное тяготение к большевистской России в азиатском мире, по своей психологии и всему своему укладу, чуждому всяким социализмам, свидетельствует о том, что со стороны видимо нечто, большинству из нас неприметное».

Эти последние слова являются для меня своего рода открытием. Для меня всегда было неясно тяготение китайцев к большевикам.

5 июля. Диакишки

Как нужно понимать русскую революцию по Карсавину

Буду продолжать чтение статьи Л. П. Карсавина «Уроки отреченной веры».

Обращаясь к русским, Карсавин говорит, что далеко не все они видят в революции либо «нелепый бунт», либо «трагическое интермеццо». Но не только немыслимо возвращение к старому, немыслимо и новое, если начала его не лежат уже в настоящем. Дело не в том, что опять будут великий русский народ и русская культура; но в том, что *уже сейчас* растет этот *новый* русский

народ и уже сейчас творится эта *новая* великая культура... Для того, чтобы понять силу и длительность коммунистического большевизма и чтобы его преодолеть, надо победить склонность к мелодраматическому его упрощению и не сводить существа его на зло, но за его злом и в его зле отыскать искажаемую им правду, ибо сила его, во всяком случае, не во зле, а в правде. Надо за жестокостями и нелепостями бунта, за бессмыслицею коммунистических предприятий и революционной фразеологии усмотреть симптомы новой жизни и, не поступаясь абсолютно-ценным, ей помочь.

К Карсавину по поводу его статьи «Уроки отреченной веры»

Простите, Лев Платонович, простите за смелый и глупый мой вопрос, — когда Вы писали свою статью «Уроки отреченной веры», Вы верили в истинность каждой фразы?

Впрочем, я за Вас отвечу, — конечно, верили и сейчас верите. Иначе не написали бы ничего.

Но мне удивительно все-таки, что Вы верите и против воли во мне возникает какое-то недоверие к этому ответу. Я читал Вашу статью, старался вникнуть в каждую фразу, в каждое слово Ваше, с уважением и полным доверием к Вам и — мне часто казалось, что Вы шутите, что Вы смеетесь над всей публикой.

Это от того, что я никак не могу войти хоть приблизительно в Вашу психологию и Вашу мысль. Это оказалось мне не по силам. И тем более это странно, что все, сказанное или написанное Вами не о мистике, не о самом предмете веры, не о православии, мне очень понятно и родственно.

Оценка, данная Карсавиным, происходящих в России событий

Карсавин говорит («Уроки отреченной веры»): «Вырождается и погибает прежний этнологический субстрат русской истории, погибает старая, столь кровно-близкая нам русская культура. Отживают старые культурные формы, обесцениваются старые ценности. Мы не хотим этого видеть, потому что всё старое нам дорого, как наше, как мы сами, — потому что мы сами умираем в его умирании. Мы не замечаем, что сознание нашей ненужности и ненужности

всего дорогого нам есть на самом деле сознание собственного нашего умирания. Конечно, ужасная вещь — гибель старой интеллигенции, которой уже не спасти себя тем, что она истерически цепляется за свои показавшие их бесплодность идейки, абсолютизирует отжившие формы или утешает себя надеждой на то, что наступает конец мира. Однако, нужна ли будущей России эта интеллигенция, эти живые мертвецы? Кажется, что нет. В самой России мне пришлось быть наблюдателем того, как интеллигенция гибла молча, без громких слов, но с каким-то сознанием неизбежности своей гибели и с верою в будущее: — «Ave, Caesar, morituvi ve salutant!» И пора, наконец, сознать, что все старое обречено на гибель, и или погибнуть вместе с ним, или дать в себе погибнуть ветхому человеку».

И правда, что Россия стала на грани между двумя своими периодами. Россия дореволюционная и Россия пореволюционная, — это два совершенно различных мира. И в новой, пореволюционной России нет места старому.

Карсавин о новом типе в России

И Карсавин так определяет этот новый психологический тип: «Образуется новый психологический и этнологический тип, как было уже не раз в русской истории, как было в эпоху Смутного Времени. Он во многом нам чужд и отвратен и естественно воспринимается нами преимущественно в отрицательных своих свойствах. Он пишет (если пишет) по новому правописанию и говорит новым, не вполне понятным нам языком. Но в нем уже просыпается социальная и экономическая инициатива, которую не совсем правильно называют «экономическим возрождением». Он уже определяет новый социальный уклад и творит новый быт, отраженный новым фольклором. В разрушении старой идеологии и религиозности и в обличьи самых примитивных ее форм взыскуются новая идеология и новая религиозность, никем еще не выраженные, скорее ощутимые, чем понимаемые».

Карсавин о новой русской культуре (невыраженность ее)

И о новой русской культуре Карсавин говорит так: «Рождается новая русская культура, и рождается не со вчерашнего дня. Она уже давно зрела и росла в лоне старой русской культуры, и сейчас

переживает только самый острый кризис своего роста. — Разорвались старые мехи, в которых бродило молодое вино, и часть его пролилась на землю и смешалась с грязью. А новых мехов все еще нет. И трудность проблемы заключается в том, что до сих пор русский народ считал себя, и другие его считали, прежним русским народом. Он действовал и говорил не от своего имени и не о своем. Нелегко было узнать нового человека в пламенном и фанатическом апологете отжившей старины или в наивном недоучке-энтузиасте, принявшем всерьез европейскую выдумку и отдающем за нее свою жизнь. Лишь понемногу истлевают старые одежды. Но и тут, сбрасывая их с себя, русский человек себя еще не осознает — кажется себе самому нищим и голым.

Родственность воззрений Карсавина с моими

Я делаю такие длинные вывески потому, что эти слова именно те самые, которых я давно уж искал, которые я сам неумело выражал и которые мне поэтому дороги.

Два года назад, не имея совершенно никакого понятия о евразийстве, не зная даже имени проф. Л. П. Карсавина, я пытался выразить свое инстинктивное понимание событий в России, когда писал о подъеме религиозности в России или о новой культуре.

И эти мысли мне настолько родственны и тем более дороги, и удивительны в выражении Карсавина, что я не находил ничего подобного ни у одной группы, ни у одного писателя, с которыми я был знаком.

Я находил лишь подход со старыми оценками, потерявшими уже ценность, и это меня не только не удовлетворяло, но даже раздражало. Я инстинктивно чувствовал, что тут дело не в том, что нужно отрешиться от старой «интеллигенщины» и подходить просто, без предвзятостей, разве только что с мыслью, что здесь должно быть что-то новое.

Я инстинктивно чувствовал и в самом большевизме что-то новое, неведомую какую-то силу, какое-то выражение русского народа, когда писал, будучи еще 18-летним мальчиком, о большевизме в России.

И теперь эти слова о русской интеллигенции, об ее отмирании: «Вырождается и погибает прежний этнологический субстрат русской истории, погибает старая, столь кровно-близкая нам русская культура».

О нападках на евразийцев

И мне становится понятна эта ненависть к евразийцам, это брызгание слюной на них, «носителей русских заветов», которые, по словам Карсавина, все еще надеются на то, что вернутся в Россию и возвратят всё в прежнее „прекрасное“ состояние.

Карсавин и статья о Ленине... ко дню русской культуры

А тут как раз вспоминается один очень недавний случай. Приходит в нашу библиотеку как-то Лилеев (он репортером служит в ковенской газетке «Эхо») и говорит, весь проникнувшись серьезным и таинственным видом:

— Я говорил всегда, что к Карсавину нужно относиться осторожно. Кто его знает, — он очень подозрителен. Мне говорили в редакции, что его ко дню русской культуры попросили что-нибудь дать в газету, и он предложил написать статью о... Ленине!..

Ослепленность к большевикам

Возможно и это. И заметить тут «подозрительное» можно только при условии общей ослепленности и слепой ненависти к большевизму и ко всему, что так или иначе связано с ним.

А «ненависть», «справедливая» ненависть (если есть такая), — плохой советчик» (Карсавин).

И нужно преодолеть эту ненависть, чтобы вглядеться в новую Россию, если даже она и была бы коммунистическая (потому что ясно, что и в самих коммунистах что-то имеется от этого нового в русском народе и русской культуре). И, как определяет Карсавин задачу тех, «которые еще не совсем умерли», — «Мы должны осознать и понять происходящее, найти в нем правду и ее осуществлять в нашей деятельности. Осознать же и понять правду происходящего не значит безоговорочно «сменить вехи» и сделаться потерявшими свое лицо прихвостнями коммунистов. — Необходимо найти п р а в д у движения и осуществлять ее по с в о е м у разуму и по своей совести, отказываясь от того, что, хотя и дорого, но относительно и обречено на гибель, и не поступаясь вечным, абсолютно значимым. И нечего надеяться на какой-то быстрый, головокружительный переворот. — Рождение новой культуры измеряется десятками лет,

и первые ее плоды появятся, вероятно, не ранее как лет через шестьдесят. Необходимо опознать смысл русского культурного процесса через опознание его ближайших целей, не рассчитывать на скорое их осуществление, а быть готовым к долгой серой и скромной работе, научившись осмыслять ее высшим».

Так определяет нашу задачу Карсавин. Тут ничего нельзя отнять и ничего прибавить. Здесь поворот лицом ко всему совершившемуся, приятие всей революции, осмысление ее и движение вперед, основываясь на ценном и осмысленном; здесь внедрение в смысл революции и извлечение из нее всего жизнедеятельного для будущего. И нет здесь того отворачивания своего благородного лица от нынешней России и революции, которое заметно как в правых, так и в левых кругах русской эмиграции, которая сама себя изживает, варясь в своих собственных старых дореволюционных идеях, уже прокисших и затхлых от долгого лежания и мертвой бездеятельности.

8 июля. Диакишки

Грусть в приговоре русской интеллигенции у Карсавина

Я опять возвращаюсь несколько назад. Опять прочитал внимательно отрывок из «Уроков отреченной веры», где говорится о гибели старой русской интеллигенции, старой русской культуры. Сколько грусти, словно это осенний мотив, в этих словах («Вырождается и погибает прежний этнологический субстрат русской истории...»). Сколько в этом чувствуется и отчаяния и веры в будущее. Одно из двух: либо погибни сам, либо переломи себя, иди и ищи новое, отбрось старое. А в старом есть столько красивого, столько притягательного; а старое было так величественно... И все это должно погибнуть?.. Да, так оно и есть, — должно погибнуть, ибо всему свое время.

И я подумал вот что. Сам Карсавин — человек прошлой культуры, весь проникнутый старым, профессор старой школы, пытливый и убежденный ученый, преданный своим убеждениям. И еще после своей высылки из России, в 1922-м году, он выступал с таким же жаром против евразийства (в «Современных Записках») и отстаивал старую культуру, детищем которой он был. И тут с ним произошел перелом, должно быть, изрядно мучительный. И от этого в его, как кажется, бесстрастное, как исследователя, констатирование факта привнеслось столько грусти и не видно ликующей радости нового человека.

Да разве только ему грустно, ему, человеку, плоть от плоти, кровь от крови старой культуры? Не грустно ли и нам, вкусившим

лишь поверхностно ту старую русскую культуру, которую Карсавин осуждает на отмирание? Не жалко ли и нам ее, ее отдельных красивых моментов, ее взлетов ввысь к небесам в самых даже рационалистических и атеистических проявлениях?

И мне вспоминается заключительная глава в «Юлиане Отступнике» Мережковского, когда последние могикане уходящей античной цивилизации с презрением смотрели на бушующий христианский мир, грязный в своей площадности и неразборчивости в средствах; они видели, что этот низкий мир приходит на смену античной красоте, чувствовали, что в этом презираемом ими мире кроется новое, новая жизнь, но приставать к нему не могли, да и не хотели, и предпочитали красиво умереть со своим отжившим миром.

Карсавин не хочет умирать, и он идет к этому новому, но чувствуется в его душе та же драма. У героев Мережковского умирает вся душа, у Карсавина часть ее, самая, быть может, для него драгоценная. Он, — говоря его же собственными словами, — «отказываясь от того, что хотя и дорого, но относительно и обречено на гибель», переживает свою драму, несомненно более тяжелую, чем у нас...

Карсавин о значении религии в создании новой русской культуры

Большое место, можно сказать первое место, в создании прочной новой культуры Карсавин отводит религии. Все должно, по его мнению, основываться на высшем, на абсолютном и оправдываться им. А абсолютное Карсавин видит только в религии. И только имея это высшее, это абсолютное, могут иметь значение и относительные ценности: государство, народное благо и т. д.

«Наивными кажутся нам русские люди, — говорит Карсавин, — которые проникнуты пафосом новой культуры, но ничего не хотят знать о религии, т. е. об абсолютном оправдании и основании этой культуры; и мы уверены, что они придут или к разочарованию, или к религии; если же не придут — то не в них ценное для нас будущее. Нам необходим высший и новый смысл нашей обессмысленной деятельности, т. е. мы должны найти религиозное содержание новой русской культуры и без этого созидать ее уже не можем».

Покамест, пожалуй, этим я окончу свое чтение статьи Карсавина, потому что боюсь запутаться в дальнейших богословских его выкладках, но надеюсь все же к этому вернуться, чтобы хоть как-нибудь с грехом пополам преодолеть эти дебри.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Автор дневника Глеб Владимирович Старов-Сорочкин (1904—1976) происходил, по отцовской линии, из патриархальной крестьянской семьи, уроженцев Гродненской губернии. Благодаря участию приходского священника, незаурядного человека с доброй и отзывчивой душой, о. Григория Проневского, юный Володя Сорочкин, лелеявший честолюбивые мечты, сумел выбиться в люди. В шестнадцать лет он — волостной писарь, затем — делопроизводитель воинского начальника, и наконец, нотариус в г. Поневеж, в Ковенской губернии. Так и родился автор публикуемых воспоминаний. По матери, Еликониде Старовой, он происходит из старинного, но обедневшего дворянского рода, его дед владел имением в Орловской губернии, Мценского уезда, близ Спасского-Лутовинова и знаменитых тургеневских мест. Другой его предок, как свидетельствуют семейные предания, соперничал в куртуазных похождениях с великим поэтом Александром Пушкиным и даже, якобы, дрался с последним на дуэли. Столь очевидная «близость» к великой русской литературе кружила голову Глебу Владимировичу, и, в отличие от отца, он предпочел чиновной карьере иное поприще. Он твердо решил, что будет готовить себя в писатели. Древник, который он завел 18-ти лет от роду, и будет его пробой пера. Соответственно дерзновенным мечтаниям, его выбор пал на историко-филологический факультет Каунасского университета, где с 1928 года начинает преподавать основной герой нашей книги Лев Платонович Карсавин. Беглые дневниковые заметки юноши, примеряющего себя к непознанному еще миру, к будущему делу жизни, как раз и интересны тем, что они документально зафиксировали момент появления Карсавина в Каунасе и то, как с появлением Учителя, лишь номинально существовавший кружок, наспех организованный заезжим эмиссаром YMCA, на продолжительное время превратился в один из очагов духовного общения и просвещения, в которых так нуждалась русская диаспора за рубежом. Предоставим слово сыну Глеба, Юрию, живо сохранившему в своей памяти рассказы отца о той поре: «Русская молодежь, оторванная от родной почвы, внезапно оказавшаяся за пределами России, религиозно не окрепшая перед лицом неведомого грядущего на чужбине и жутких событий на Родине, ищет опоры в религиозных исканиях. Так, стихийно

складываются кружки, объединения, чтобы не потеряться в одиночестве, в бездне религиозных провалов и взлетов. Участие в одном из кружков такой колоритной фигуры, как Лев Карсавин трудно переоценить. Это была встреча духовной личности с «жаждущими и обремененными». Но как воспринять эту личность, как открыться ей? Я думаю, что личность Карсавина оставила неизгладимое впечатление в памяти моего отца. Очень часто, как аргумент в жарком споре или просто к слову, в разговоре или беседе, отец вспоминал некоторые высказывания Карсавина. Это особенно заострялось, когда речь заходила о религиозных убеждениях, о нравственной твердости в обстоятельствах преследования и террора. Личное мужество Карсавина, с которым он отвергал насильственно навязываемое мировоззрение, всегда восхищало моего отца. Когда человек в свои молодые годы встречается с Учителем, чей духовный опыт неизъяснимо передается от сердца к сердцу, то это — Судьба, от Бога не случайная. И как это важно — иметь в душе живую искру духовного огня — показывает опыт всех, переживших подобную встречу». (Частное письмо Ю. Г. Сорочкина автору этого примечания от 29.04.1991).

Остается добавить в заключение, что уже в 1929 году Глеб Сорочкин, убедившись в том, что писательство — не его удел, что одной литературной одаренности и образования недостаточно, чтобы опереть на них груз своих непомерных литературных притязаний, находит в себе силы круто изменить свою судьбу: оставив занятия в университете, он уезжает во Францию, в Гренобль, где получает второе, инженерное, образование в Политехническом институте. Вернувшись в Литву, пережив драматические события во время немецкой оккупации, он переезжает в Вильнюс, где и работает по специальности в различных советских учреждениях до выхода на пенсию в 1965 г. Интерес к философско-религиозной проблематике сменился на склоне лет глубоким интересом к русской истории. В итоге многолетних занятий он составил обширный Российский «хронограф», доведя его до XVI века.

Дневниковые записи так и прервались в 1929 году. Сохранившийся дневник — поздняя редакция; в него собраны как дневниковые записи о текущих событиях, свидетелем и участником которых был Глеб Сорочкин, так и обширные цитаты из длинных писем, которые молодой юноша писал своей будущей невесте, в которых он также описывает события, особенно запомнившиеся ему, произведшие особенное на него впечатление. Поэтому при публикации мы вынуждены были совместить эпизоды воспоминаний в том порядке, который диктуется логикой изложения, раскрытия основного сюжета, а не в том, как они представлены в самом дневнике, изобилующем невольными повторами и пересказами. Заголовки внутри текста воспоминаний даны Глебом Сорочкиным.

ПРИМЕЧАНИЯ

Начиная выпуск настоящего собрания сочинений Льва Платоновича Карсавина, издатель и составитель не определяют заранее его окончательного облика — числа томов, их состава и сроков выхода. Широких и неисполняемых планов сегодня преизбыток в России. Карсавин же всегда был врагом прожектов, но учил зато воплощать до конца реальные возможности каждого момента. Следуя этой линии, мы постарались собрать в первом томе наиболее важные и характерные из его некрупных религиозно-философских произведений. Здесь со всею отчетливостью выступают религиозные позиции мыслителя, его философские симпатии (и антипатии), особенности духовного стиля и склада. Работы располагаются в хронологическом порядке, охватывая период с 1913 по 1928 г. и заключаясь молитвой, для коей авторство Карсавина лишь предположительно (хотя очень вероятно) и время создания неизвестно. При подготовке текстов к печати исправлены (без спец. указания) отдельные ошибки и орфография приближена к современным нормам; но все особенности авторского написания и пунктуации сохранялись. Полным (относительно) комментарием снабжена лишь главная из помещаемых в томе работ, «Noctes Petropolitanae», для остальных же мы ограничились сведениями о первых публикациях и переводом иноязычных выражений.

Одновременно с данным томом нашего собрания в свет выходит и следующий, «Философия истории». В очередной том войдут работы «Джордано Бруно» и «Св. отцы и учители Церкви. Раскрытие Православия в их творениях». Предполагается также выпуск еще одного тома небольших религиозно-философских произведений.

МИСТИКА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ В РЕЛИГИОЗНОСТИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Впервые — «Вестник Европы» 1913, № 8, с. 118—135.
[1] Наделенный духом пророчества (итал.). — 18.
[2] Сестры (нем.). — 22.

SALIGIA

Впервые — Пг., изд. артели «Наука и Школа», 1919; переиздано: Париж, YMCA-Press, 1978.
[1] Собственность... яйность (обладание собственным Я) (нем.). — 28.

ГЛУБИНЫ САТАНИНСКИЕ (ОФИТЫ И ВАСИЛИД)

Впервые — альм. «Феникс», кн. I. М. изд. «Костры», 1922, с. 95—113.
[1] Всесемянность мира (греч.) — 68.
[2] Учетверение терминов (лат.), вид логических ошибок. — 68.
[3] Дух преграждающий (греч.) — 70.
[4] Бесформенность (греч.) — 71.

СОФИЯ ЗЕМНАЯ И ГОРНЯЯ

Впервые — «Стрелец», альм. 3-ий. Пг. 1922, с. 70—94; перепечатано: Вопросы философии, 1991, № 9. Текст — стилизация под древнее гностическое сочинение,

сохраняющая истинные идеи и строй мистики валентиниан и офитов и содержащая пространные вставки из подлинного гностического трактата «Пистис София» (III в.). «Примечания издателя» — иронически-пародийный текст, где автор разоблачает собственную мистификацию.

[1] На обеих сторонах (лат.) — 94.

[2] *Мануйлица* — ироническое название новой орфографии, по аналогии с кириллицею и от имени одного из авторов орфографической реформы, проф. Мануйлова.— 94.

[3] Наиболее ранняя дата (лат.) — 94.

[4] Аргументация от умолчания (лат.) — 95.

[5] Учебник исторического метода (нем.) — 95.

[6] Изначальный текст (нем.) — 95.

NOCTES PETROPOLITANAE

Это — первая философская книга Карсавина (если не считать небольшой брошюры «Saligia» (1919), также помещаемой в этом томе). Книга вышла в свет в 1922 г. в Петрограде, без указания издательства (хотя и с издательским вензелем АСК — Абрам Самуилович Коган, частный петербургский издатель), тиражом в 1000 экземпляров и в отличном стильном оформлении В. Конашевича, в скором будущем — известного книжного графика. Необычный лирический стиль книги отражает стоящие за ней обстоятельства: создание «Петербургских ночей» неразрывно связано с личной драмой в жизни их автора. Лирическая героиня книги — реальное лицо, Елена Чеславовна Скржинская (1894—1981), талантливый историк-медиевист, выпускница Бестужевских курсов, где преподавал Карсавин. Изгнание философа из России осенью 1922 г. оборвало их встречи, однако она навсегда осталась музою его творчества. К ней обращена и вторая лирико-философская книга Карсавина, «Поэма о смерти» (1932), а уже незадолго до кончины, в 1948 г., он ей писал: «Именно Вы связали во мне метафизику с моей биографией и жизнью вообще». Последний раз им выпало свидеться в Ленинграде в 1950 г., когда эшелон из Литвы, увозивший в концлагерь арестованного Карсавина, стоял на станционных путях...

Отклики на книгу были довольно многочисленны. Пожалуй, никакая другая из книг Карсавина не получала такого внимания, даже если учесть, что в большинстве рецензий говорилось не только о ней, но и о прочих работах этого периода. То не был, однако, профессиональный разбор. Рецензии показывают, что в 1922 г. уже уверенно был освоен и процветал классический советский жанр «разоблачение вылазки врага»: к нему надо по справедливости отнести заметки В. Ваганяна «Ученый мракобес» (Под знаменем марксизма, 1922, № 3, с. 43—55) и А. Юрлова (псевдоним поэта Сергея Боброва) «Кафедральная эротика» (Красная новь, 1922, № 7, с. 273—275); того же рода, хотя по стилю академичней, статья П. Ф. Преображенского «Философия как служанка богословия» (Печать и революция, 1922, № 3(6), с. 64—73). Подобная встреча в прессе — удел не только «Петербургских ночей» и их автора: все месяцы, предшествующие высылке философов осенью 1922 г., — время громкой кампании против немарксистской мысли, и точно такие же статьи тогда посвящались работам Бердяева, Флоренского, Франка, Степуна. Вне этого русла — лишь две из нам известных рецензий: «Метафизика любви» П. Губера (Литературные записки, 1922, 1, с. 15) с беглою критикой антиаскетизма Карсавина, и маленькая газетная заметка без названия, принадлежащая Андрею Платонову («Воронежская коммуна», 1922, 9.VIII (№ 178)). В ней молодой Платонов резко осуждает отвлеченность, бесчувственность авторских рассуждений, находя в книге лишь «варево понятий протухшего усталого мозга». В целом, отклики все же довольно разнообразны; но общее во всех то, что философия как таковая (тем паче же мистика) целиком

остается за их пределами. Желающему понять мысль Карсавина они не могут дать ничего.

[1] Так называемый (франц.). — 102.

[2] См. ниже, с. 184.

[3] При всей ироничности стиля, это необычное вступление все же следует, в основном, понимать напрямик: выпуская вещь в свет, автор взглядывает на нее со стороны и трезво отмечает слабые места, оспоримые положения... — 103.

[4] «*Нераздельно и неслиянно*» — характеристика соединения божественной и человеческой природ во Христе, по определению Халкидонского Собора 451 г. — 106.

[5] Базилика Сан Миниато, одна из прекраснейших и древнейших во Флоренции, упоминаемая у Данте в XII песни «Чистилища». — 109.

[6] Данная «Ночь» была ранее выпущена автором в виде статьи: Федор Павлович Карамазов как идеолог любви. «Начала», СПб 1921, с. 34—50. Статья текстуально близка к книге, но имеет и небольшие отличия: она несколько подробней, а кое-где — резче; она отчетливей противопоставляет «два вида любви — карамазовскую и серафическую» (указ. соч., с. 50), решительней оправдывает первую и выражает неудовлетворенность второй (см. прим. 42 и 43). — 114.

[7] «Любовь, что движет небо и другие звезды» (итал.). Трудно ожидать здесь описки, но не видно и иных объяснений этому бессмысленному (при сохранении слова «другие») изменению знаменитой последней строки «Божественной комедии»: «L'amor che muove il sole e l'altre stelle» — «Любовь, что движет солнце и другие звезды». Прописная буква в Amor — тоже карсавинское привнесение. — 114.

[8] Описание наружности Федора Павловича Карамазова — из гл. IV кн. 1, ч. 1 романа. См.: *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений, т. 14. Л. 1976, с. 22. Цитаты у Карсавина чаще всего неточны; здесь, скажем, должно быть: «...физиономия древнего римского патриция...». Неточности эти, однако, не важны для философского рассуждения и мы отмечать их не будем. — 114.

[9] Там же, с. 125—126. — 114.

[10] Там же, с. 126, курсив Карсавина. — 115.

[11] Там же, с. 91. — 115.

[12] Там же, с. 101. — 116.

[13] Там же, с. 109. — 116.

[14] Там же, с. 126. — 116.

[15] Там же, с. 100. — 116.

[16] Там же, с. 99. — 117.

[17] Там же. Митя цитирует гимн Шиллера «К радости» в переводе Ф. Тютчева. — 117.

[18] Там же. Митя цитирует стихотворение Шиллера «Элевсинский праздник» в переводе В. Жуковского. — 117.

[19] Там же, с. 105. Курсив Карсавина. — 117.

[20] Всякое животное после соития печально (лат.). — 118.

[21] *Достоевский Ф. М.*, цит. изд., с. 110. — 119.

[22] Там же, с. 460. — 119.

[23] Там же, с. 455. — 119.

[24] Там же, с. 21—22. — 120.

[25] Там же, с. 40. — 120.

[26] Там же, с. 100. — 121.

[27] «Сам спасется, но так, как из огня». 1 Кор 3, 15. — 123.

[28] *Достоевский Ф. М.*, цит. изд., С. 259. — 125.

[29] Там же, ч. 3, кн. 7, гл. 1. — 125.

[30] Там же, с. 262. — 125.

[31] Там же. — 125.

[32] Там же, с. 263. — 125.

[33] Там же, с. 265. — 125.

[34] Там же. — 125.

[35] Там же. — 125.

[36] Так назвал однажды Зосиму Иван Карамазов (там же, с. 241). Употребляя это имя в данном контексте, Карсавин сближает религиозность Зосимы с францисканством (а, возможно, и конкретней — Зосиму с Франциском): в католичестве «серафическими отцами» называют францисканцев, в память о видении серафима, которое дано было св. Франциску. — 125.

[37] Там же, с. 259. — 126.

[38] Там же, с. 275. — 126.

[39] Там же, с. 292. — 126.

[40] Там же, с. 289. — 126.

[41] Там же, с. 290. — 126.

[42] В статье (см. прим. 6) дальше следует: «И при всей своей силе она слаба и елейна». — 127.

[43] В статье конец несколько иной, и последняя ее фраза, в частности, говорит: «...мы должны ...шире и глубже, чем Зосима, понять непреходящую правду Карамазовщины». — 127.

[44] *Блаженный Августин.* Исповедь III, 1. См.: Богословские труды, т. 19, М., 1978, с. 87. — 127.

[45] Святоотеческое положение, близкое рус. метафизике всеединства. На его основе намечает теорию познания Флоренский в «Столпе и утверждении Истины» (письмо IV, «Свет Истины»), и тем же путем следует Карсавин в данной книге (см. ниже Ночь Пятая, п. 3). Возникающая теория познания носит интуитивистский характер. Несколько иной, более зрелый и самостоятельный вариант гносеологии представлен у Карсавина в § 15 книги «О личности». — 131.

[46] В философии Лейбница описывается идеальное бытие, состоящее из элементарных «субстанций» или «монад», которые не проницаемы и не сообщимы друг для друга (постулат Лейбница: «монады не имеют окон»). — 131.

[46-а] Парафраз Песн. 4, 7.—131.

[47] Традиционное положение метафизики любви, восходящее к древним мифам об андрогинах (см., напр., «Пир» Платона). — 132.

[48] *Адам Кадмон* («человек первоначальный», др.-евр.) — понятие или символ гностической и иудаистической мистики, близкий к первочеловеку или «антропосу» герметизма и вместе с ним воспринятый затем в ряде европ. мистико-философских учений. Обозначает первообраз человека, предвечный замысел Бога о человеке, несовершенным (ибо падшим) воплощением которого является земное человечество или Адам Перстный (1 Кор 15, 47). См.: Мифы народов мира, т. 1. М. 1980., с. 43—44. — 134.

[49] Начиная уже с ап. Павла, Иисус Христос рассматривается христианской мыслью как «второй» или «новый» Адам, заново возвращающий человечество в благое, непадшее состояние. Ср.: «Первый человек — из земли, перстный, второй человек — Господь с неба» (1 Кор 15, 47). — 134.

[50] Единое и многое (греч.). — 135.

[51] Здесь — первые следы будущих основных концепций метафизики Карсавина: всеединство как бесконечная иерархия всеединств и коллективная (симфоническая, соборная) личность. — 135.

52 *Хатор* — богиня неба в египетской мифологии, дочь верховного бога Ра, почитавшаяся и как богиня любви. Карсавин, говоря о ней, имеет в виду миф, где она в образе львицы послана покарать людей за грехи и, разъярившись, едва не истребляет всех. См.: Мифы народов мира, т. 1, с. 424—425; т. 2, с. 584—585.—136.

[53] *«Люди лунного света»* — ставшее почти нарицательным прозвище, данное В. В. Розановым (1851—1919) приверженцам узко аскетического понимания христианства, отрицателям брака и плотской любви. Так была названа одна из его знаменитых в свое время книг по «философии пола» (СПб, 1911). —138.

[54] *Духи нечетные*: в мифологиях и мистических системах с иерархической картиной небесного мира так называют духовные существа, созданные без пары себе, в отступление от общего дуалистического принципа. —138.

[55] Гоголь Н. В. Женитьба. Собр. соч. в 7 томах, т. 4. М. 1977, с. 125. —143.

[56] *Танит* (в принятой ныне форме *Тиннит*) — верховное женское божество карфагенского культа, девственная богиня луны, любви; соотносится с египетской Хатор и греч. Артемидой. —143.

[57] Из этих соображений возникают вскоре карсавинские концепции всевременности, вечности и полноты времен. Ср.: «Философия истории», Берлин, 1923, § 6. —150.

[58] Источники, которые использует автор в этой «Ночи», установлены не полностью. Для атрибуции всего множества обрывочков и обрывков из мировой мистики, что собраны и анонимно приведены тут, требуется знакомство с авторскими рукописями и подготовительными материалами — либо же весьма длительные разыскания (и раздобыванья литературы!). Притом, результаты разысканий обречены не иметь совершенной надежности: свидетельства мистиков, как известно, необычайно сходствуют, и вольный карсавинский перевод каких-нибудь нескольких слов во многих случаях подходит не к одному тексту. Пример — уже след. примечание.—151.

[59] Iohannes Scotus Eriugena. De divisione naturae, 11, 28, Patrologia latina, v. 122, p. 593 (Иоанн Скот Эриугена. О разделении природы). *Эриугена Иоанн Скот* (ок. 810—ок. 877) — философ ирл. происхождения, живший во Франции. Развил философско-мистическое учение, построенное на идеях неоплатонизма и греч. патристики, в первую очередь, псевдо-Ареопагита, Максима Исповедника и Григория Нисского (которого, впрочем, не различал с Григорием Богословом). — 151.

[60] Данную диалектическую формулу Карсавин в «Салигии» приписывает Эриугене, а в «Апологетическом этюде» (см. ниже) и кн. «О началах» (§ 16) — Августину. Нам не удалось отыскать ее у этих авторов; но ее идея разрабатывалась всего более у Николая Кузанского, в чьих трактатах диалектика движения и покоя — одна из постоянных тем, и близкие формулы изобилуют (ср. «движение, сопровождающееся покоем» (с. 256); «в числе развертывается единство, в движении — покой» (с. 398); «в движении нет ничего, кроме покоя» (с. 422), и др.; ссылки — на изд.: *Кузанский Н.* Соч.: В 2-х т., Т. 1, М., 1979). Этой диалектике Кузанца и следует Карсавин. —152.

[61] Эта терминология практически универсальна и для мистики видений (визионерской) и для мистики созерцаний (спекулятивной). См., напр., след. примечание. — 156.

[62] Ср.: «Вижу я во мраке Святую Троицу... кажется мне, что стою я и пребываю в середине Ее». Откровения бл. Анджелы. М. 1918, с. 117. *Блаженная Анджела из Фолиньо (ок.* 1248—1309) — францисканская монахиня, духовный опыт которой (в форме видений) заключает в себе богатую мистику любви и страстей Христовых. Перевод указ. соч. был выполнен под редакцией Карсавина и издан с его вступительной статьей. — 156.

[63] Там же, с. 115. — 156.

[64] Bernardus Claraevallensis. De diligendo Deo, IV, 10. Opera. Lugduni 1551, p. 273. (Бернард Клервоский. О почитании Бога). *Св. Бернард Клервоский* (1090—1153) — одна из крупнейших фигур средневекового католичества, деятель церкви, богослов и глубокий мистик, в опыте которого достигается нечастое соединение визионерского и спекулятивного стиля. — 157.

[65] Там же, V, 5 p. 274. — 157.

[66] Он же. In Cant. cant. Serm. LXXXIII, 3. Цит. изд. p. 185 (Проповеди на Песнь Песней). — 157.

[67] См.: он же. De diligendo Deo, IV, 5. Цит. изд. p. 273 (почти дословно). Впрочем, это — традиционные образы и уподобления для единения души с Богом в мистике не только св. Бернарда, но также и викторинцев, и бл. Анджелы. Ср.: Откровения бл. Анджелы, § 161; Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности XII—XIII вв. СПб, 1915, с. 174 и прим. 74. — 157.

[68] Там же. — 157.

[69] Он же. In Cant. cant. Serm. LXVII, 7—8. Цит. изд. p. 172. Ср.: Откр. 8, 1. — 159.

[70] Редкий и быстротечный час! (лат.). Там же, Serm. XXIII, 15 (p. 139). Так сам Карсавин переводит это любимое им восклицание св. Бернарда в ст. «Мистика и ее значение в религиозности средневековья» (см. выше). — 159.

[71] Св. Бернард — см. прим. 61. — 163.

[72] Этот *образ встречается у св. Бернарда немало раз в почти повторяющихся* выражениях; напр., карсавинский перевод вполне соответствует In Cant. cant. Serm. XLI, 6. Цит. изд. p. 154. Толкование образа см. у Карсавина: Основы..., с. 176. — 163.

[73] Откровения бл. Анджелы, с. 114. — 163.

[74] *Теофания* (богоявление, греч.) — явление Бога в ином Себе, в «тварном субстрате». Идея о том, что весь тварный мир, а равно и любое его отдельное явление, — теофания, принадлежит к разряду концепций христианского платонизма. Она развивалась у псевдо-Дионисия Ареопагита и, вместе с другими его концепциями, *была, в известной мере, скорректирована преп. Максимом Исповедником* в духе и направлении ортодоксального церковно-патристического миропонимания. Из довольно немногих учений, позднее использовавших ее, следует назвать философию Эриугены (изредка понятие встречаем и у Кузанского — см. напр. «О Богосыновстве». Соч. в 2-х т., т. 1, М. 1979, с. 309). По-видимому, от него и воспринял ее Карсавин, двигавшийся в своем освоении христианского умозрения с Запада на Восток. Он опирается на эту концепцию в большинстве своих философских работ, но всего сильней и решительней — в самой ранней («Saligia», см. наст. изд.), а потом — *меньше и осторожнее. Ее патристическую трактовку он разбирает в книге* «Св. отцы и учители Церкви», Париж, 1926, гл. XII. — 164.

[75] *Мировая душа* — понятие или мифологема с долгой историей, близкая к Душе (второму исхождению Единого) в неоплатонизме и Софии Премудрости Божией в христианстве и, в частности, находимая в: гносисе, неортодоксальной христианской мистике, натурфилософии Возрождения (Парацельс, Кардано), философии нем. романтизма и позднего Шеллинга, некоторых построениях рус. софиологии. Но мысли Карсавина она отнюдь не близка ввиду определенной своей *отвлеченности и спиритуалистичности*, и в *зрелых философских работах он избегает* ее. Ср. также ниже «Апологетический этюд». — 164.

[76] «Из сущности (усии) отца» (*греч.*). Часть формулы, содержащейся в вероопределении (оросе), принятом на Никейском (Первом Вселенском) Соборе (325 г.): «Веруем во... Сына Божия, рожденного от Отца, Единородного, т. е. из сущности Отца...». Данное определение не было, в строгом смысле, Символом веры, ибо включало в себя и анафематствование определенных позиций. С другой стороны, Вселенский символ веры, именуемый обычно Никео-Константинопольским и связываемый *со Вторым Вселенским Собором (Константинополь, 381 г.)*, не содержит указанной формулы. См. напр.: *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. П., 1963; богословский разбор: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. IV, Пг, 1918. С. 36—39. — 167.

[77] Знаменитое «филиокве» («и от Сына», лат.) — добавление в Символ веры (Верую... в Духа Святого... иже от Отца /и Сына/ исходящего...), произведенное на Западе ок. IX в. и первоначально составлявшее единственное догматическое различие между католичеством и православием. На Западе, а порою и в Православии, *склонны* утверждать несущественность этого различия, считать его некой чисто теоретическою мелочью. Однако для рус. религиозной философии характерней противоположный взгляд, утверждающий глубокое значение догматических формул, находящий их отражения в истории и культуре общества, в духовных традициях. В частности, весьма важное значение придавал «филиокве» Хомяков; и он, и Карсавин целиком поддерживали традиционный православный аргумент: филиокве — принижение Духа Св., коль скоро и Отец, и Сын имеют некоторое общее свойство, отсутствующее у Духа. — 167.

[78] В *скобках* — *наша* конъектура: текст здесь имеет пропуск. — 169.

[79] См. прим. 62. — 170.

[80] Выражение, которое Карсавин употребляет как равносильное именам Всеединый Адам, Адам Перстный. См. прим. 48. — 172.

[81] См. прим. 32. — 174.

[82] Парафраз Рим 8, 21—22. — 174.

[83] *Покрывало Майи* — тварный мир, воспринятый в согласии с др.-инд. миросозерцанием как видимость, иллюзорность, кроющиеся за пестротой и изменчивостью. Майя — присущая богам магическая сила (само)изменений и превращений; в послеведийский период персонифицируется в одну из богинь индуистской мифологии. — 175.

[84] Флп 2, 7; в рус. переводе — «приняв образ раба». — 176.

[85] *София Ахамот* (София—Премудрость (греч.), Ахамот — грецизированная форма др.-евр. Хохма—Премудрость). — В учении гностиков-валентиниан, София (гипостазированная Премудрость) падшая, т. е. исступившая, вырвавшаяся из гармонии идеального мироздания (плеромы, см. след. прим.) и послужившая истоком падшего бытия, снедаемого страстями и дисгармонией. В дальнейшем эта мифологема неоднократно заимствовалась мистическими и религиозно-философскими учениями, вплоть до рус. софиологии. —179.

[86] *Плирома* или плерома (греч. pleroma, полнота) — понятие гностицизма, а за ним и целого ряда богословских и мистических систем, выражающее совершенную полноту божественного бытия в его раскрытости. О гностической трактовке понятия см. у Карсавина: «Св. отцы...», гл. II; также «Глубины сатанинские», «София Земная и Горняя» в наст. изд. В Новом Завете термин прилагается ко Христу («в Нем обитает вся полнота (pleroma) Божества телесно» (Кол 2, 9)). В патристике понятие использует св. Григорий Нисский, придавая ему экклезиологический и эсхатологический смысл (см. напр. «Св. отцы...», с. 210—216), и поздней Карсавин воспринимает, в существенном, именно эту трактовку: см. напр. «О Началах».— 181.

[87] Эти абзацы — практически единственное место, где Карсавин пользуется софиологическими понятиями в учении о Боге и Церкви. В зрелом изложении его экклезиологии (см. «Церковь, личность и государство» в наст. изд.) их нет вовсе, а в работе о Хомякове («А. С. Хомяков», наст. изд.) он критически отзывается о них.— 182.

[88] *Великая Мать* (Великая мать богов, Кибела, Рея) — женское божество архаических культов Греции и Малой Азии, владычица гор и зверей; соотносимые богини-матери есть в большинстве мифологий мира. Как архаическое, хтоническое божество наделена жестокими, страшными чертами; в позднеантичном синкретизме эти черты сглаживаются, и у Лукреция воспевается Великая Мать — как Мать-земля, символизация природы как живого целого. См.: Лосев А. Ф. Античная мифология. М. 1957, с. 64—65. — 183.

[89] *Вавилонская блудница* — богоотступный град Вавилон, представший Тайнозрителю в Апокалипсисе в образе «великой блудницы», «жены, сидящей на звере багряном» (Откр. 17). У Карсавина образ выступает как явление некоего злого женского божества или духа. *Кибела* — фригийский вариант Великой Матери богов (см. предыд. прим.). *Звезда... над бездною моря. Звезда Моря* (лат. Stella Maris) — одно из имен, под которыми почитается дева Мария в католической церкви. Происхождением его служит ошибочная этимология др.-евр. имени Мариам (Мария), данная св. Бернардом Клервоским. См.: Catholic dictionary, Lnd. 1952, p. 536. — 183.

[90] Dilectio — выбор (лат.), agape — любовь (греч.); при этом, смысл греч. слова включает также в себя аспект оценки, предпочтения. Ср.: *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. М. 1914, с. 397—398. — 183.

[91] Гал 2, 20. — 186.

[92] Этот вариант I Кор 9, 22 расходится и с синодальным, и со слав. переводами (в первом: «Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых»), но в то же время совпадает и с греч. оригиналом (где стоит pantos tinas), и с лат. текстом (где употреблено omnes). Для смысла стиха, однако, указанное расхождение не принципиально (хотя на первый взгляд может показаться иначе). — 186.

[93] Мф 22, 32. — 186.

[94] Деян 17, 28. — 187.

[95] «И они сказали друг другу: не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам...» Лк 24, 32. — 188.

[96] «Когда пребывала я однажды в молитве, угодно было Ему показать мне божественные Свои руки; и не выражу никакими словами, какова была красота их». Santa Teresa, Libro de su vida, cap. 28. Escritos, t. I. Madrid 1885, p. 84 (Св. Тереса. Книга ее жизни). *Св. Тереса (Тереза) Авильская* (1515—1582) — подвижница и деятельница католической церкви, мистик-визионер и реформатор монашества. — 189.

[97] *Santa Teresa.* Conceptos del amor de Dios, cap. 4. Цит. изд., p. 399 (Мысли о любви к Богу). — 189.

[98] *Соловьев Вл.* Смысл любви. Собрание сочинений в 8 томах, т. 6. Спб., с. 376—377 (курсив автора). — 192.

[99] Флп 2, 9; Флп 2, 6. — 192.

[100] Мф 20, 28. — 192.

[101] Ср. Ин 10, 18 (не о душе, а о жизни): «Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее». — 192.

[102] Парафраз МК 9, 41; Ис 66, 24. — 198.

[103] См. прим. 54.— 201.

О СВОБОДЕ

Доклад, прочитанный 12 июня 1921 г. в заседании Философского Общества при Петроградском Университете, под названием «Свобода воли». Впервые опубликован в журнале «Мысль» (Петроград), 1922, № 1, с. 55—58. Частично перепечатан в ж. «Литер. учеба», 1991, книга 4. — 187—192.

[1] Причина действующая, причина конечная (лат.) — 204.

[2] Свобода решения (лат.) — 206.

[3] Учетверение терминов (лат.), вид логических ошибок. — 206.

[4] «Видение может также осуществиться вскоре, возможно, в одно из ближайших лет» (нем.) — 212.

[5] Судебная палата (фр.) — 214.

[6] Бритоголовый (фр.) — 214.

[7] Федераты (фр.) — 218.

[8] Судейская астрология (фр.) — 219.

[9] Реальная длительность (фр.) — 223.

[10] Род приходит и род уходит, земля же пребывает вовеки. Суета сует и всяческая суета (лат.) Эккл. 1, 4; 1, 2 — 225.

[11] «Я» умирающих — 231.

[12] «Неиное» (лат.), одно из понятий, обозначающих абсолютное в учении Николая Кузанского. — 237.

[13] Свобода воления, свобода властвования (лат.) — 241.

[14] Соответственно (лат.) — 244.

О ДОБРЕ И ЗЛЕ

Впервые — журнал «Мысль» (Петроград), 1922, № 3, с. 3—35.

[1] Право возмездия (лат.) — 253.

[2] Дурные наклонности (фр.) — 276.

[3] Меон (греч.), ничто, способное стать бытием. — 283.

ДИАЛОГИ

Впервые — Берлин, изд. «Обелиск», 1923. Выявленные нами рецензии включают две заметки в берлинских русских газетах: Дни, 26.2.1923, № 99 (за подписью А. В.), Руль, 23.4.1923 (Г. Ландау) и более обстоятельную рецензию Ф. Степуна (Современные записки, 1923, № 15, с. 419—420). Степун проницательно подмечает особенности стиля Карсавина, находя в нем «особое обаяние», но также и недостаток «дара чисто художественной изобразительности».

1 Главные божества (лат.) — 286.
2 Из ничего ничего не возникает (лат.) — 288.
3 Испускать ветры из чрева (лат.) — 295.
4 Чаемо (лат.) — 297.
5 Народ русский наклонен к вороватости (нем.) — 297.
6 Беднячок (итал.), прозвище св. Франциска. — 300.
7 Богословским образом (лат.) — 301.
8 Оставленность (нем.) — 302.
9 Святое смирение (лат.) — 303.
10 Горé имеем сердца (лат.) — 303.
11 Прежде родов, в родах, после родов (лат.) — 305.
12 Тевтонский философ (лат.), прозвище Якоба Беме. — 307.
13 Противоречие в определении (лат.) — 307.
14 Самоопустошение (лат.) — 310.
15 Калокагатия (греч.), античный идеал физического и нравственного совершенства. — 314.
16 Чистая табличка (лат.) — 315.
17 Убежище незнания (лат.) — 315.
18 Лови мгновение (лат.) — 322.
19 В зачатке (лат.) — 324.
20 Бремя доказательства (лат.) — 331.
21 «С этою философией ширится душа моя и возрастает разум». (Дж. Бруно). — 342.

ПУТЬ ПРАВОСЛАВИЯ

Впервые — сб. «София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Вып. 1». Берлин, изд. «Обелиск», 1923, с. 47—62.

А. С. ХОМЯКОВ

Предисловие к переизданию сочинения А. С. Хомякова «О Церкви» (Берлин, Евразийское Книгоиздательство, 1926), которое Карсавин снабдил также своей редакцией и примечаниями, включающими параллельные места из других сочинений Хомякова. Текст не озаглавлен автором, и публикуемое его название дано нами.

1 Танкре. Краткий свод догматического богословия (лат.) — 366.
2 Богослужебное руководство (лат.) — 366.

АПОЛОГЕТИЧЕСКИЙ ЭТЮД

Впервые — журнал «Путь» (Париж), 1926, № 3, с. 29—45.

1 Соборный, вселенский (греч.) — 378.
2 Человек (греч.) — 391.

ОБ ОПАСНОСТЯХ И ПРЕОДОЛЕНИИ ОТВЛЕЧЕННОГО ХРИСТИАНСТВА

Впервые — журнал «Путь» (Париж), 1927, № 6, с. 32—49.
[1] Человеческое общество (лат.) — 395.
[2] «Сельская честь» (итал.) опера Ф. Масканьи — 396.
[3] Шуточные изделия (нем.) — 404.
[4] «То, во что веруют всегда, везде и все» (лат.), так называемый канон Св. Викентия Лиринского, принятое в католичестве определение вероучительной истины. — 406.

ЦЕРКОВЬ, ЛИЧНОСТЬ И ГОСУДАРСТВО

Впервые — Париж, Евразийское Книгоизд-во, 1927.
[1] Благодать, помимо воли влекущая (лат.) — 429.

РОССИЯ И ЕВРЕИ

Впервые — ежегодник «Версты» (Париж), 1928, № 3, с. 65—86.

В том же выпуске ежегодника помещена полемическая статья А. З. Штейнберга «Ответ Л. П. Карсавину». С сокращениями перепечатано: «Еврейский журнал» (Мюнхен), 1992.

МОЛИТВА

Впервые — Свящ. Дудко Дм. О нашем уповании (Беседы). Париж, 1975, с. 156.

Хотя авторство Карсавина точно не установлено, анализ текста говорит весьма в его пользу: при всей выдержанности канонич. формы здесь нетрудно заметить характерные карсавинские мотивы. Есть и косвенное указание на то, что написан текст в лагере, упоминание о «скудости пищи».

ПРИЛОЖЕНИЕ

Как мемуарные, так и автобиографические свидетельства о жизни Карсавина очень скудны. О детстве философа рассказывают воспоминания его сестры (Т. П. Карсавина. Театральная улица. М. 1971, впервые — по-английски, Лондон, 1930), о последних годах в концлагере — записки его ученика и последователя (А. А. Ванеев. Два года в Абези. Брюссель 1990); но обо всей жизни, что пролегла между этими периодами, до сих пор имелись — помимо беглых упоминаний у ряда авторов — всего лишь два основных мемуарных источника, отнюдь не обширных. Их авторы — Антон Владимирович Карташев (1875—1960), известный религиозный и общественный деятель предреволюционной России, в эмиграции — церковный историк, и Арон Захарович Штейнберг (1891—1975), философ, литератор и публицист, в эмиграции — сотрудник международных еврейских организаций. Ввиду малодоступности этих текстов, мы помещаем их как приложение к тому. Далее, мы присоединяем к ним и один новый, ранее не публиковавшийся источник: связанные с Карсавиным фрагменты из дневника каунасского студента Глеба Сорочкина за 1927—28 гг. Фрагменты подготовлены к публикации И. А. Савкиным.

СОДЕРЖАНИЕ

Руководитель серии
Абышко О.Л.

Научный консультант
Савкин И.А.

Составление, вступ. статья и комментарии
Хоружий С.С.

Художественный редактор
Емельянов Ф.В.

Корректоры
Спирина Т.Г., Романова Н.А.

Выпускающий редактор
Куликов С.П.

Компьютерный набор и верстка
Николаенко Л.А.,
Яковлева Л.А., Чихачева С.Н.

ЛР №061271 от 8 июня 1992 г.

Сдано в набор 25.05.93. Подписанов печать 15.04.94
Формат 60 × 90$^1/_{16}$. Печ. л. 33.0. Гарнитура таймс.
Печать офсетная. Бумага офсетная №1. Тираж 8000 экз.
Тип. зак. 3080.

Издательство АО «Алетейя» при участии
ЧАИ «Олимп» и ТОО «МАГИК-ПРЕСС»
С.-Петербург, 9 линия, д. 12

Отпечатано в Первой типографии ВО «Наука»
199034, Санкт-Петербург, В-34, 9 линия, 12.